

PP  
1555  
A  
52  
1000

FRIEDRICH BEISSE

"

Claritas scripturae bei  
Martin Luther



VANDENHOECK & RUPRECHT  
IN GÖTTINGEN

✓

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Band 18

1966

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk. — Umschlag: Christel Steigemann. — © Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966. Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen.

8504

## Vorwort

Kann man es wirklich verantworten, so mag man fragen, die ohnedies unübersetbar gewordene Literatur über Luther um eine weitere Nummer zu vermehren, noch dazu, wenn das neue Buch sich mit einer so vielfach erörterten Sache befaßt, wie Luthers Schriftverständnis es ist. Ein Recht dazu besteht vielleicht deswegen, weil trotz solcher vielfältigen Bemühungen Übereinstimmung noch nicht gewonnen ist; dazu aber geradezu eine Notwendigkeit dann, wenn das Schriftverständnis Luthers in seiner Kirche nicht länger derart der Vergessenheit anheimfallen soll, wie das heute ungeachtet einer Blüte der Lutherforschung weithin der Fall ist. An Luther zu erinnern, dazu möchte dieses Buch auf jeden Fall dienen, auch wenn es selbst zu korrigieren wäre.

Gewiß wird man Luther nicht einfach reprimirnieren können. An ihm jedoch vorbeizugehen, können wir uns ungestraft ebensowenig erlauben. Sein Wort wird nicht unwesentlich sein für die Lösung der Aufgabe, die evangelischer Theologie heute vor allem gestellt ist, nämlich der Frage, worauf sie sich überhaupt gründe.

Diese Arbeit verdankt ihr Zustandekommen einer Reihe von günstigen Umständen. Daß ich überhaupt in die Lage kam, ein derartiges Werk in Angriff zu nehmen, verdanke ich einmal der Fürsprache von Herrn Professor D. *Ethelbert Stauffer* und Herrn Professor D. *Kurt Frör* (Erlangen), andererseits dem Entgegenkommen der Bayrischen Landeskirche, die mir in großzügiger Weise die notwendigen Beurlaubungen gewährte. Beim Entstehen des Buches leistete wichtige Hilfe Herr Professor D. *Wilhelm Maurer* (Erlangen). Ihm gilt mein besonderer Dank. Im November 1964 wurde die Arbeit von der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen als Dissertation angenommen.

Für die Kosten des Druckes wurden Mittel zur Verfügung gestellt von der „Stiftung Volkswagenwerk“ und von der Bayrischen Landeskirche. Beiden Institutionen möchte ich auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

## Inhalt

Vorwort . . . . .	5
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	8
<b>ERSTES KAPITEL: Wie begründet Luther die claritas scripturae? . . . . .</b>	9
a) Zum Begriff „littera“ bei Luther . . . . .	9
b) Einige Bemerkungen über Luthers exegetische Methode . . . . .	37
1. Einiges über Luthers Stellung zur sogenannten allegorischen Auslegung . . . . .	38
2. Zur Rolle der Philologie für die Auslegung der Bibel . . . . .	54
3. Zur Bedeutung der Geschichte für die Auslegung der Schrift . . . . .	63
Exkurs: Zu Luthers Meinung über Nikolaus von Lyra . . . . .	70
Schlußbemerkung . . . . .	73
<b>ZWEITES KAPITEL: Was heißt claritas scripturae? . . . . .</b>	75
a) Zur Position des Erasmus . . . . .	75
b) Wovon wird „Klarheit“ ausgesagt? . . . . .	79
c) Claritas externa und claritas interna . . . . .	82
d) Nähere Bestimmung des Begriffs claritas	97
1. Eindeutige Klarheit . . . . .	98
2. Evidenz . . . . .	104
3. Leuchtende Klarheit . . . . .	108
4. Claritas und puritas . . . . .	108
5. Claritas und Verborgenheit . . . . .	120
e) Einiges über Luthers Umgang mit der Schrift . . . . .	122
<b>DRITTES KAPITEL: Wie kommt es zur Klarheit der Schrift? . . . . .</b>	131
Die Mittel der clarificatio scripturae . . . . .	137
a) Naivität . . . . .	137
b) Tradition . . . . .	144
c) Heiliger Geist	158
1. Der Heilige Geist ist notwendig . . . . .	160
2. Das äußerliche Wort ist notwendig . . . . .	162
3. Wort und Geist . . . . .	165
4. Wort und Asteilung . . . . .	172
5. Wort und Glaube . . . . .	172
6. Exkurs: Wort und Lehre . . . . .	173
7. Zusammenfassung . . . . .	180
d) Die Wirklichkeit Gottes und das Wort . . . . .	181
Nachwort . . . . .	189
<b>Literatur . . . . .</b>	191

## Abkürzungsverzeichnis

AGTL	Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BET	Beiträge zur Evangelischen Theologie
BFCHT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bl	Blätter
BS	Bekenntnisschriften
Cl	Luthers Werke, hrsg. v. O. Clemen
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CW	Christliche Welt
DG	Dogmengeschichte
ELKZ	Evangelisch-Lutherische-Kirchen-Zeitung
ET	Evangelische Theologie
FGLP	Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte
KuD	Kerygma und Dogma
LJB	Lutherjahrbuch
LMH	Lutherische Monatshefte
NF	Neue Folge
NKZ	Neue kirchliche Zeitschrift
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl.
SB	Sitzungsberichte
SgV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge
SVRG	Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
ThBl	Theologische Blätter
ThEx	Theologische Existenz heute
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThRS	Theologische Rundschau
TR	Luthers Werke (Weimarer Ausgabe), Tischreden
TSK	Theologische Studien und Kritiken
WA	Luthers Werke, Weimarer Ausgabe
ZdZ	Zwischen den Zeiten
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZsystT	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZW	Zeitwende

Luthers Werke werden nach der Weimarer Ausgabe zitiert.

In den Anmerkungen werden Buchtitel gewöhnlich in abgekürzter Form angegeben. Genaue Hinweise bietet das Literaturverzeichnis.

## ERSTES KAPITEL

### Wie begründet Luther die claritas scripturae?

Claritas scripturae muß, wenn man den Ausdruck wörtlich nehmen darf, eine Klarheit der Schrift sein. Das, was dieser claritas zugrunde liegt, ist also das Bibelbuch. Schon dieser schriftlichen Urkunde selbst könnte an sich in solchem Maße Klarheit eignen, daß irgendwelche Operationen, sie erst noch zu eröffnen, überflüssig wären. Diese Ansicht wird heute kaum zu vertreten sein; die Bibel bedarf, wenn sie sprechen, wenn man sie verstehen soll, der hinzutretenden Auslegung. Hierfür werden und wurden entweder implizit im Arbeitsvorgang oder auch bewußt bestimmte Methoden entwickelt, die eben dazu dienen sollen, jene Texte zu erschließen. In diesem Kapitel soll nun geprüft werden, inwieweit all das auch für Luther gilt. Demnach ist also nicht einzusetzen bei der konkreten Vorstellung, die Luther von der Heiligen Schrift hat. Es ist auch nicht auszugehen von der Ordnung der Dinge, wie sie sich für Luther darstellt. Vielmehr sollen die Fragen, in welchem Sinne bei ihm vom „Text“ gesprochen werden kann, oder welche Methoden dazu dienen, diesen Text zu erschließen, von außen an Luther herangetragen werden, wobei es sich dann erst ergeben muß, ob ein solches Vorgehen den Anschauungen Luthers angemessen ist oder nicht. Sollten die einzelnen Abschnitte sich glatt aneinander fügen, so wäre dies der Beleg dafür, daß der Gang unserer Untersuchung mit Luthers Vorstellung zusammenstimmte. Je mehr sie nebeneinander herlaufen sollten, desto deutlicher machten sie, daß die Vorstellungen Luthers von einem anderen Zentrum her organisiert sind.

Die Voraussetzung, die dabei gemacht wird, muß noch in einer Weise verdeutlicht werden: Wenn wir hier nach dem Text und nach Methoden fragen, so versuchen wir, irgendein Vorhandenes aufzufinden, worin „Schrift“ für Luther besteht oder mit dessen Hilfe man die Schrift in den Griff bekommen kann.

#### a) Zum Begriff „littera“ bei Luther<sup>1</sup>

In diesem Abschnitt soll vor allem der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung für Luther der vorliegende Text hat. Eine Untersuchung seiner Vorstellung vom „Buchstaben“ muß einerseits weiter ausgreifen und kann

<sup>1</sup> Bei Luther ist die Schreibweise „littera“ gebräuchlich. Die wichtigsten Untersuchungen über diesen Begriff stammen von G. Ebeling: Evangelienauslegung; Artikel „Geist und Buchstabe“ in RGG<sup>3</sup> II, 1290–96.

andererseits das gegebene Thema nicht erschöpfen, mag aber wohl doch eine Grundlinie deutlich machen.

Für die Westkirche des Mittelalters maßgebende Autorität ist auch in diesem Punkt *Augustin*<sup>2</sup>. Bei ihm hat der Begriff „littera“ folgende Bedeutungen:

Nach seinen Angaben in den „Confessiones“ verdankte er dem Auslegungsverfahren, das er durch Ambrosius kennengelernt, geradezu eine Befreiung<sup>3</sup>. Jetzt wurde ihm deutlich, wie sich zahlreiche Schwierigkeiten beheben lassen, wenn man erkennt, daß sich das Geheimnis der eigentlichen Wahrheit hinter dem buchstäblichen Sinn der Schrift verbergen kann. Der Buchstabe ist dann für die Wahrheit nur Zeichen, figura<sup>4</sup>. An sich bietet diese Auffassung des Buchstabens sowohl die Möglichkeit allegorischer, wie auch typologischer Auslegung der Schrift; doch steht meines Wissens bei Augustin davon die Typologie im Vordergrund<sup>5</sup>.

In seiner antipelagianischen Schrift „De spiritu et littera“ unternimmt es der Kirchenvater, die Auffassung des Paulus darzustellen. Der Satz „littera occidit, spiritus autem uiuificat“ darf hier nicht (wie sonst) auf „figuratis locutionibus“ bezogen werden<sup>6</sup>. Bei Paulus bedeutet der Buchstabe *das Gesetz*; dies darzulegen ist die Hauptabsicht seines ganzen Traktats<sup>7</sup>. Littera ist das Gesetz etwa deswegen, weil es als Forderung, als Geschriebenes, als

<sup>2</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf „De spiritu et littera“ (CSEL 60, 153—229).

<sup>3</sup> G. Ebeling (Evangelienauslegung S. 119 A. 45) verweist auf CSEL 33, 117, 19—23; 119, 12—17; 121, 19—22 (= Conf. VI, 3—5 u. a.).

<sup>4</sup> Die grundlegenden Untersuchungen über diesen Begriff verdanken wir E. Auerbach: „Figura“ (= Archivum Romanicum 22 1938 S. 436—489); „Mimesis“; „Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur“. Auerbach bemüht sich, die typologische Deutung von der allegorischen abzuheben: „Die typologische Interpretation in ihrer reinen Form deutet ein wirklich vorgefallenes historisches Ereignis als reale Prophetie eines anderen wirklich vorgefallenen oder als wirklich vorfallend erwarteten historischen Ereignisses, also etwa das Opfer Isaaks als Figur des Opfers Christi... Die Deutung, die die Ereignisse untereinander verbindet, ist freilich ein geistiger Akt, aber die Ereignisse selbst bleiben geschichtlich und real. Damit scheidet sich die Typologie scharf und deutlich von denjenigen Formen der allegorischen Interpretation, ... die die Mythen und Dichtungstexte abstrakt deuteten —, sei es kosmologisch, etwa Jupiter als den Äther, sei es mystisch moralisch. So deutete z. B. Philo auch die Bibel: bei ihm werden die Ereignisse, Gestalten und Orte des Alten Testaments zu den verschiedenen Phasen des Zustandes der Seele und ihres Verhältnisses zur intelligiblen Welt“ (Typol. Motive S. 10 f.). Der Begriff „figura“ bezeichnet nach Auerbach im wesentlichen die heilsgeschichtlich-typologische Deutung, sei es des Alten Testaments als Verheißung des Neuen Bundes, sei es auch des Neuen Testaments als Voranzeige der bevorstehenden Letzten Dinge.

<sup>5</sup> Als eigentlicher Begründer der allegorischen Auslegung in der Kirche gilt Origenes. Wenn Augustin die „figürliche“ Deutung pflegt, so braucht das nicht dasselbe zu sein (gegen G. Ebeling, RGG II, 1292).

<sup>6</sup> CSEL 60, 159, 8; 158, 1—10.

<sup>7</sup> Ebd. 159, 7—10 u. v. a.

Lehre, vor und außer uns liegt<sup>8</sup>. Das Handeln des Christen, also das willige Betätigen der Liebe, muß von innen kommen, und das kann nur der heilige Geist in uns bewirken<sup>9</sup>. Der Gegensatz zwischen littera und spiritus in diesem Sinne ist ebenso fundamental, wie der zwischen Gesetz und Evangelium; denn beide Gegensätze sind identisch. Diese Auffassungen gewinnt Augustin wohlgerne, indem er sich an den buchstäblichen Sinn des biblischen Textes hält. Daß dieses Vorgehen bewußt erfolgt, zeigt die Polemik gegen die Gegner, welche auch solche Stellen übertragen verstehen wollen<sup>10</sup>.

Diese Einsichten zwingen nun aber Augustin nicht dazu, auf typologische Auslegungen zu verzichten. Es ist ein Grundirrtum der bekämpften Pelagianer, daß sie erkennen, in welchem Umfang das Alte Testament nur Typos des Kommenden ist. Das heißt eben auch: „... an vielen Stellen wird dieses Kommende bezeichnet oder vorausgesagt, aber nicht so, daß man das auch direkt so lesen kann“<sup>11</sup>. Könnte demnach nicht gerade der Buchstabe als Gesetz ein Typos der Gnade des Evangeliums sein? In unserem Zusammenhang geht es Augustin darum, klarzustellen, daß die geistgewirkte Liebe geradezu um einen Aon geschieden ist von dem, was wir aus eigenen Kräften tun können; so erklärt er jene eben genannte positive Beziehung zwischen spiritus und littera als einen Umbruch. Aber selbst die Wirklichkeit der Liebe, die wir in der Kraft des Geistes üben, ist auf Erden nur ein Abglanz von jener Vollkommenheit, die dann herrschen wird, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen<sup>12</sup>. Es muß von solchen Vorstellungen aus naheliegen, auch die Schrift in ihrer Schriftlichkeit als einen Abglanz der göttlichen Wahrheit zu verstehen<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> 166,2 spricht Augustin von der „littera docens et minans“. „Littera ista extra hominem scripta“ (184, 9).

<sup>9</sup> „Spiritus sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod deus est“ (157, 13).

<sup>10</sup> 164, 8 f.; 158, 15 f.; 166, 14—22.

<sup>11</sup> 186, 25: „Multis locis hoc significatur et praenuntiatur futurum, sed non ita, ut etiam nomen legatur expressum.“ Typologische Deutungen finden sich auch CSEL 60, 181, 9; 182, 6; 194, 3—196, 19.

<sup>12</sup> XXIV, 41 = CSEL 60, 194, 3 ff.

<sup>13</sup> Als kennzeichnend gerade für Augustin zitiert E. Auerbach (Figura, S. 460) den Satz: „ne arbitremini nobis narrari praeterita, sed potius futura praedici. ... ut id, quod in fine saeculorum manifestum reservabatur, figuris rerum atque verborum praecurrentibus nuntiaretur“ (Enarr. in Ps. 113, 1). Wenn auch die Unterscheidung zwischen Typos und Allegorie einen wesentlichen Fortschritt bedeutet, so scheint mir doch bei Auerbach das Wesen der typologischen Deutung nicht hinreichend geklärt. In seinem Bestreben, die figürliche Deutung von der allegorischen abzuheben, betont er den Realismus der heilsgeschichtlichen Typologie. Aber dies wäre nun weiter zu fragen, inwiefern der Typos wirklich ist. Es gibt hier, wie Auerbach erwähnt, sowohl die Möglichkeit, daß das Zeichen mehr Realität aufzuweisen scheint, als auch die andere, weitaus häufigere, daß die eigentliche Wirklichkeit die des Bezeichneten ist. Dies gilt namentlich für Augustin, bei dem neuplatonische Gedanken eine so fundamentale Rolle spielen. Damit wird aber das Zeichen mehr und mehr

Augustin kann den Text der Bibel mehr oder weniger direkt gelten lassen, und das kann nur dann als Inkonsequenz abgetan werden, wenn man im Unterschied zu diesem Kirchenvater ein wörtliches Verstehen des Textes in jedem Fall für unerlässlich hält. Für den Bischof von Hippo ist die Schrift zu sehr in das Mysterium der Kirche eingebettet, vielzusehr nur Abglanz der Wahrheit Gottes, als daß eine derartige Forderung sinnvoll wäre.

In der Theologie des Mittelalters spielt der Begriff des Buchstaben eine sehr wichtige Rolle; eine Untersuchung über die jeweilige Bedeutung von littera könnte geradezu zu einer Hermeneutik des Mittelalters werden<sup>14</sup>.

Bei *Luther* ist der Begriff schon in seiner Frühzeit häufig. Aus seiner ersten Psalmenvorlesung möchte ich dafür ein Beispiel zitieren; es soll nur zeigen, wie Luther jedenfalls auch reden kann, ohne daß ich mir anmaße, die ganze komplizierte Fülle von Luthers Vorstellungen zu erschöpfen.

Die Stelle Psalm 45, 2 („Meine Zunge ist der Griffel eines guten Schreibers“) gibt Luther Gelegenheit zu längeren Ausführungen über die Offenbarung Gottes und die Bedeutung des Buchstabens<sup>15</sup>. „Man muß nämlich wissen, daß das Wort Gottes auf dreifache Weise gesprochen und offenbart wird. Erstens von Gott dem Vater in den Heiligen in der Endvollendung

---

zu einem Schatten (nicht zufällig kann der Begriff der figura nach Auerbach in den der umbra übergehen); alles Vergängliche ist dann nur mehr ein Gleichnis. Im Blick auf das Zeichen wird man dann urteilen müssen, daß es seine eigentliche Wirklichkeit in sehr verborgener Weise in sich trägt. Je mehr dies gilt, desto eher kann sich die Realität der Beziehung zwischen Typos und Erfüllung abschwächen.

<sup>14</sup> Gerade weil die Dinge bei Augustin in der Schwebé bleiben, findet sich auch im Mittelalter eine große Vielfalt. Es ist bekannt, daß sich später die dominikanische Schule mehr an die buchstäbliche Deutung der Schrift gehalten hat, während die Franziskaner die „geistliche“ Auslegung bevorzugten.

<sup>15</sup> 3, 262, 5 = Cl. 5, 114, 1: „Sciendum itaque, quod verbum dei triplici modo dicitur et revelatur. Primo a deo patre in sanctis in gloria et in seipso. Secundo in sanctis in hac vita in spiritu. Tercio per verbum externum et linguam ad aures hominum. Et sic est velut in tertium vas transfusum. Et hoc est figuratum per hoc, quod olim deus locutus est in prophetis et patribus, et sic mediante homine factum est velum literae (= litterae) et paries mediis. Postea locutus est in filio: hoc adhuc est in velamento, sed tamen secundum. Tandem pater ipse in coelo loquetur nobis in seipso, cum nobis verbum suum ipse sine ulla medio revelabit, ut audiamus et videamus et beati simus. Atque sicut prima locutio multis figuris et umbris fuit involuta, que omnia in uno Christo implentur et inveniuntur, quia quicquid in lege tam multis verbis et factis agitur, totum unus Christus habet in veritate (sic enim verbum consummans et abbreviatum foecit Dominus, ut que ibi multis aguntur, hic una fide scilicet et charitate expleantur et cessen onerosa multitudo legum): ita in futuro erit deus idem unusque omnia in omnibus. Et tam multa, quibus nunc sub Christo etiam utimur et egemus, scilicet gratiis et donis, que sunt per multa olim carnalia significata (nunc enim pauca sunt ceremonia, immo nulla fere de necessitate Euangelii nisi 7 sacramenta, que olim erant plurima: sed tamen spiritualiter ista remanent et adhuc sunt multa): et tunc omnia ista pater uno nobis verbo praestabit, quia cum apparuerit gloria eius, tunc satiabitur, et tamen unico et simplicissimo verbo suo satiabit nos. Sicut modo in spiritu unica ceremonia, scilicet sacramento, omnia tribuit, que olim multis carnalibus et imperfecte, i. e. signo dedit.“

und in ihm selbst<sup>16</sup>. Zweitens in den Heiligen in diesem Leben im Geist. Drittens durch das äußere Wort und die Sprache an die Ohren der Menschen. Und so ist es (das Wort) gleichsam in ein drittes Gefäß hinübergegossen. Und dies ist vorgebildet (figuratum) durch den Vorgang, daß Gott einst in den Propheten und Vätern sprach; dabei entstand, weil der Mensch Mittler war, der Schleier des Buchstabens und eine Zwischenwand. Danach sprach er im Sohn: das geschieht noch unter Verhüllung, freilich nur in gewissem Maß<sup>17</sup>. Endlich wird der Vater selbst zu uns sprechen in sich selbst, wenn er uns sein Wort selbst ohne irgendein Mittel offenbaren wird, daß wir hören und sehen und selig sind. Und wie die erste Rede eingehüllt war in viele Zeichen und Schatten, die alle in dem einen Christus erfüllt sind und in ihm erfunden werden, weil all das, was im Gesetz mit so vielen Worten und Taten ausgeführt wird, der eine Christus in Wahrheit besitzt (in diesem Sinn heißt es: „Der Herr ließ das zusammenfassende und abgekürzte Wort ausgehen“ (nach Röm. 9, 28)), damit das, was dort vielfältig ausgeführt wird, hier nämlich in dem einen Glauben und Liebe erfüllt werde und die lastende Vielzahl der Gesetze verschwinde): so wird im Kommenden ein und derselbe Gott „alles in allem“ sein. Und so vieles, was wir jetzt unter Christus anwenden und brauchen, Gnadenerweise und Gaben, die einst durch viele fleischliche Dinge vorbezeichnet wurden (jetzt gibt es wenige Zeremonien, ja vom Evangelium her mit Notwendigkeit eigentlich nur die sieben Sakramente, anstelle der einstigen Vielfalt: diese bleibt geistlich da und noch sind sie vielfältig); und dann wird uns der Vater all das durch ein Wort darbieten; denn wenn seine Glorie erschienen ist, dann werden wir gesättigt werden; und dennoch wird er uns durch sein einiges und überaus einfaches Wort nähren. So ist die Zeremonie im Geist schon eins; dem Sakrament nämlich legte er alles bei, was er einst durch viele fleischliche Dinge und unvollkommen in einem Zeichen gab.“<sup>18</sup>

Die Art und Weise, wie Offenbarung jetzt an uns ergeht, hat ihr reales Abbild in dem Vorgang der heilsgeschichtlichen Entfaltung von Gottes Wort. Diese vollzieht sich auf drei Stufen, zuerst im Alten Testament, dann in Christus, schließlich in der Endvollendung. Dabei ist wesentlich, daß die erste der Offenbarungen selbst ein Hinweis ist auf die folgende zweite, während diese ihrerseits die Ankündigung der kommenden Endvollendung bildet. Von Stufe zu Stufe wird die Wahrheit Gottes dabei klarer, voll-

<sup>16</sup> Gemeint ist nicht eine Offenbarung Gottes an sich selbst, sondern das Mittel, durch das sich Gott jetzt offenbart, ist er selbst, d. h. die Offenbarung geschieht unmittelbar.

<sup>17</sup> Ich vermute, daß nach secundum ein „quid“ zu ergänzen ist. Möglich ist jedoch die Übersetzung „aber doch als Zweites“, bei welcher eine Textänderung nicht vorgenommen werden muß.

<sup>18</sup> Der letzte Satz ist schwer zu verstehen; ich ergänze nach ceremonia ein „est“ und streiche das Komma nach sacramento. Auch dann hat der Satz noch etwas Unvollständiges.

kommener enthüllt. Kein Zweifel, daß Luther damit augustinisch-neuplatonische Vorstellungen aufnimmt<sup>19</sup>.

Was bedeutet das aber für den Buchstaben der Schrift? Diese fortschreitende Enthüllung von Gottes Wahrheit zeigt nach Luther an, wie das Wort überhaupt (also eben heute) ergeht. Die eigentliche, unverhüllte Wahrheit Gottes ist seiner Glorie vorbehalten. Die Christen haben daran jetzt schon einen gewissen Anteil „im Geist“. Der Geist ist also der Mittler des Wortes an die Christen<sup>20</sup>. Wie das zu verstehen ist, das geht aus den vorausgehenden Ausführungen Luthers hervor; der Geist bezeichnet die Wirklichkeit dessen, „quod intus corde tenetur“<sup>21</sup>, also das lebendige Durchdrungensein des Herzens von Glaube und Liebe. Das Wort schließlich als ein bloßes Externum ist nicht mehr als ein Zeichen, ein Schleier, ja eine Trennwand. Es richtet sich als äußerliches Wort „ad aures hominum“, also nicht an die Christen. In seiner Äußerlichkeit, seiner Vorfindlichkeit als Text gehört das Wort dem Bereich der Juden<sup>22</sup> und Heiden an. Christlich verstanden wird es erst, wenn es der Geist in unserem Herzen lebendig macht. Man hätte Luther aber falsch verstanden, wenn man deshalb annähme, der Buchstabe sei bedeutungslos. Er ist es so wenig, wie die alttestamentliche Verheißung für Christus gleichgültig ist. Das ganze Leben des Geistes steckt schon im Buchstaben drin<sup>23</sup>, freilich in verborgener Weise<sup>24</sup>. In diesem Sinne sagt Luther von den kirchlichen Sakramenten oder von dem eigentlich vorhandenen einen geistlichen Sakrament, daß sie die Vielfalt der alttestamentlichen Zeremonien in sich aufnähmen. Dasselbe gilt auch vom innerlichen Geistwort, das Luther ja hier mit den Sakramenten gleichstellt. Dennoch liegt aller Nachdruck eben auf

<sup>19</sup> Nach A. Hamel findet sich in der ersten Psalmenvorlesung nur ein Hinweis auf Augustins Schrift „De spiritu et littera“, der zudem nicht von Luther selbst stammt (Der junge Luther und Augustin I, 32). Vermutlich hatte Luther aber die Schrift schon gelesen. Tiefen Eindruck machte das Werk auf ihn jedoch erst bei einer Lektüre, die er nach der Entdeckung des Evangeliums ausführte, also etwa im Jahr 1515 (Hamel I, 10 f.).

Zu den neuplatonischen Elementen ist es auch zu rechnen, wenn Luther von Offenbarungsstufe zu Offenbarungsstufe eine immer stärkere Einheit feststellt. Am Ende bleibt nur mehr der eine Gott alles in allem. In dieser Einheit wird das vorher Zerstreute mit aufgenommen.

<sup>20</sup> Luthers Ausführungen sind parallel gebaut; es steht jeweils das Mittel der Offenbarung am Ende: Gott selbst, der Geist, das äußere Wort.

<sup>21</sup> So 3,256,24 = Cl. 5,113,22. Der dortige Zusammenhang zeigt, daß dies dem Geist angehört.

<sup>22</sup> 3,256,27—38 = Cl. 5,113,26—37.

<sup>23</sup> „Spiritus enim latet in litera“ (3,256,28 = Cl. 5,113,27).

<sup>24</sup> Vgl. oben Anm. 4. E. Auerbach dürfte darin recht haben, daß sich die typologische Auslegungsweise von der allegorischen dadurch unterscheidet, daß jene das Bezeichnete in einem *realen* Zeichen vorausgebildet sieht. Hieraus ergibt sich, daß der Buchstabe die Wahrheit in sich trägt, allerdings vornehmlich in dem, was er eigentlich meint, in seiner Tiefe, nicht in seiner unmittelbaren Bedeutung.

dem Geist und nicht auf dem Buchstaben<sup>25</sup>. Von hier aus bricht sogar ein scharfer Gegensatz zwischen beiden Größen auf. Luther fährt fort, indem er an die Wendung „der Griffel eines guten bzw. schnellen Schreibers“ anknüpft<sup>26</sup>: „Im Sinne dieser „Schnelligkeit“<sup>27</sup>, die heute in Christus ist, will der Prophet, daß seine Zunge Werkzeug des Heiligen Geistes sei: er schreibt jetzt<sup>28</sup> „schnell“, weil er<sup>29</sup> den Geist gibt, während er den Buchstaben fallenläßt<sup>30</sup>. Das geistliche Verstehen ist nämlich das allernächste Werkzeug des Heiligen Geistes, mit dem er die Herzen erzieht, der Buchstabe aber ist fern und langsam. Wenn man aber das in Betracht zieht, was in der Person des Vaters sich ereignet, so hat es wieder einen guten Sinn: denn im Kommen- den wird er selbst der schnelle Schreiber sein durch sein Wort in allen Seligen.“ Wieder bezieht sich Luther auf die drei Offenbarungsstufen, ge- nauer auf die zweite (in Christus) und die dritte (im Vater, in der Endvoll- endung). Der Gegensatz zwischen Geist und Buchstabe wird also gerade auf der zweiten Stufe der Offenbarung ausgetragen. Der Geist lässt in seiner „Schnelligkeit“ den „tragen“ Buchstaben hinter sich. Wie haben wir das zu verstehen? Die geistlichen Dinge werden wohl deshalb „velocia“ genannt, weil ihnen die spontane Willigkeit, die flammende Inbrunst des Glaubens und der Liebe zuzurechnen sind. Langsam ist der Buchstabe, weil er etwas nur außen vor einen hinstellt, weil er nur Forderungen aufrichtet. Littera und spiritus stehen sich also nicht nur gegenüber als das Vorhandene und die lebendige Verwirklichung, sondern auch als Gesetz und Evangelium<sup>31</sup>. Doch sind an dieser Stelle diese beiden Deutungen, wenn ich recht sehe, nicht scharf getrennt, sie gehen vielmehr ineinander über. Obwohl nun der Geist

<sup>25</sup> Man kann fragen, ob alle diese Ausführungen denn nicht nur vom Alten Testament gelten. Gewiß sind sie an ihm gewonnen worden, aber schon bei Augustin ist auch die Offenbarung in Christus ihrerseits ein Zeichen für die Endvollendung. Daß Luther hier nicht allein an das Alte Testament denkt, zeigt vor allem der Abschnitt 262,30—35 = Cl. 5, 114, 27—32.

<sup>26</sup> 3,262,30 = Cl. 5,114,27: „De tali ergo velocitate, que hodie est in Christo, pro- pheta vult, quod lingua sua sit organum spiritus sancti: qui nunc velociter scribit, quia spiritum dat litera deposita. Sensus enim spiritualis est proximum instrumentum spiritus sancti, quo corda erudit, litera autem remota et tarda. Si autem in persona patris, iterum bene: quia in futuro ipse erit scriba velox per verbum suum in omnibus beatis.“

<sup>27</sup> (Die Kennzeichnung als Zitat stammt von mir.)

<sup>28</sup> Das „nunc“ könnte an sich auch die Gegenwart des Schreibers bezeichnen, doch dürfte es sich auf die Epoche Christi und der Christen beziehen. Genauer wäre also ge- sagt: was er schrieb, erweist sich jetzt als „schnell“. Die Formulierung Luthers zeigt aber, wie stark das damalige Schreiben und das jetzige Gelten identifiziert werden:

<sup>29</sup> Von wem ist die Rede? Kaum vom Geist, der ja Gabe ist und nicht Geber. Gemeint sein könnte der Schreiber. Wahrscheinlich ist mir die Beziehung auf Christus, denn wie das Folgende zeigt, will Luther hier die Epoche der Kirche „unter Christus“ darstellen.

<sup>30</sup> Deponere kann ebensogut „niederlegen“ im Sinne von „niederschreiben“, „fest- legen“ heißen, wie „niederlegen“ im Sinne von „ablegen“. Die unmittelbare Fortsetzung zeigt, daß das letztere gemeint ist.

<sup>31</sup> Vgl. 3, 256, 27—30 = Cl. 5, 113, 26—29.

die Erfüllung des Buchstaben bedeutet, so ist doch der Gegensatz zwischen littera und spiritus jetzt weit tiefer, als es etwa innerhalb einer Beziehung figura-figuratum möglich wäre. Jetzt zerbricht der Geist den Buchstaben.

Wie Luther hier den Buchstaben auffaßt, das nimmt noch eine etwas andere Wendung, wenn wir weiter lesen: „Deshalb sind alle Dinge in diesem Psalm ‚schnell‘<sup>27</sup>, d. h. geistlich, jedes fleischliche Verständnis muß ferngehalten werden. Wenn du also hörst, daß ein König erwähnt wird (in Ps. 45, 2 ff.), so darfst du nicht an ein weltliches Königtum oder einen König in Purpur und Gold denken: sondern an einen geistlichen König, der in Wahrheit herrscht, nicht in Reichtümern und als Tyrann.“<sup>28</sup> Wenig später wird den „prelati“, also den Trägern des kirchlichen Amtes, nahegelegt, „erstens, daß sie nicht allein dem Buchstaben nach an der Spitze stehen sollen oder weltlich und nur voll Lust an Macht, Ehre und Amtswürde, sondern daß sie Obere im Geist sein sollen, die wirklich vorzüglicher als die andern sind im Leben wie im Wort: andernfalls wird er ‚Hirte und Götze‘ sein und nicht Wahrheit, sondern leeres Zeichen“<sup>29</sup>.

Diese beiden Zitate sollen uns hier nur beschäftigen als Aussagen über den Buchstaben. Littera wird hier in Zusammenhang gebracht mit fleischlicher Gesinnung, mit äußerlichem Gepränge, mit Macht; spiritus ist im Gegensatz dazu das Reich Gottes, das nach außen hin verborgen ist und das nicht prunkvoll in Erscheinung tritt. Gleichwohl ist die geistliche Realität die eigentliche Wirklichkeit, der Bereich der littera aber nur eine Scheinwelt. Unter littera versteht Luther also zunächst den Schriftbuchstaben, dann aber wird der Begriff zu einem Schlüsselwort, mit dem er eine Grundhaltung kennzeichnet, nämlich die des eigenmächtigen Menschen, der sich auf das Äußere stützt, sei es nun die Schrift (namentlich das Alte Testament) in ihrer Äußerlichkeit, sei es äußere Macht, sei es schließlich das Gesetz, mit dessen Hilfe er meint, vollkommen zu werden.

Obwohl das Wort verborgen die Wahrheit Gottes in sich trägt, die dann der Geist, wenn wir das Wort hören, in uns zu entflammen vermag<sup>30</sup>, so muß doch die littera in ihrer Äußerlichkeit aufgebrochen und dahintengelassen werden.

Das Verhältnis zwischen Buchstabe und Geist wird verschieden akzentuiert, je nachdem, ob littera nur etwas quasi Neutral-Äußerliches meint oder ob sie das Gesetz bezeichnet. Im ersten Fall ist der Buchstabe immerhin auch

<sup>27</sup> 3, 262, 36 = Cl. 5, 114, 33: „Quare omnia in hoc psalmo sunt velocia, i. e. spiritualia, remoto omni sensu carnis. Unde cum audis Regem nominari, noli regnum mundi neque regem in purpura et auro cogitare: sed in spiritu regem, qui in veritate regnat, non in divitiis et tyrannide.“

<sup>28</sup> 3, 263, 13 = Cl. 5, 115, 14: „Primo, ut non litera tantum presint seu seculariter et potestate tantummodo gaudentes ac honore et dignitate officiorum, sed sint in spiritu superiores et vere aliis preferendi tam in vita quam in verbo: alioquin erit pastor et idolum, et non veritas, sed vanum signum.“

<sup>29</sup> 3, 255, 41—256, 27 = Cl. 5, 112, 32—113, 25.

Zeichen für den Geist, muß also eine positive Beziehung stärker hervortreten; im anderen Fall verhalten sie sich so gegensätzlich zueinander, daß sie sich ausschließen. Dieses zweite Gegensatzverhältnis bringt eine ganz andere Sicht der Dinge, als das erste<sup>35</sup>. Es kann zwar an das erste anknüpfen, bildet aber keinesfalls die einfache Verlängerung davon. Man mag sich das an folgendem Beispiel verdeutlichen. Im Rahmen des ersten Gegensatzverhältnisses kann man etwa unterscheiden zwischen dem buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift und ihrem geistlichen Verständnis. Das zweite Gegensatzverhältnis liegt nun dazu nicht etwa parallel, sondern verläuft seiner eigentlichen Tendenz nach senkrecht dazu. Das heißt: sowohl der Schriftbuchstabe im ersten Sinn wie auch die geistliche Bedeutung im ersten Sinn können „littera“ im zweiten Sinne werden. Der Mensch kann sich gerade auch auf die geistliche Bedeutung in einer „buchstäblichen“ Weise stützen. Freilich kann sich diese Vorstellung erst dann voll ausbilden, wenn sich die Bedeutung Buchstabe = Gesetz durchgesetzt hat und die andere Bedeutung Buchstabe = Zeichen diesem Gegensatz von Gesetz und Evangelium untergeordnet worden ist. Das ist aber in der ersten Psalmenvorlesung noch nicht durchgehend der Fall, wie die angegebenen Stellen gezeigt haben dürften.

Dem entspricht es, daß auch der Text der Bibel uneinheitlich bewertet wird. Wie es sich schon bei den Ausführungen Augustins zeigte, legt die Deutung von littera als lex die direkte Aufnahme des Wortsinnes nahe, während im anderen Zusammenhang, in dem littera figura bedeutet, eine typologische Deutung des Buchstabens sich ergibt. Beide Weisen der Auslegung werden von Luther geübt, doch liegt ihm vor allem daran, daß das Wort innerlich lebendig werde.

Im einzelnen sind die Vorstellungen sehr vielfältig, sie können auch ineinander übergehen. Das Wort kann z.B. Instrument des Geistes heißen, weil der Geist dann, wenn außen das Wort an unser Ohr dringt, unser Herz erwecken kann<sup>36</sup>. Umgekehrt kann das Wort als wahres Zeichen gerade die Wahrheit des Bezeichneten in sich tragen. Wenn das Wort direkt gelten soll, dann kann es aber in zweifacher Weise verstanden werden, je nachdem, ob es mehr als toter Buchstabe entgegentritt oder als lebendiges Wort. Noch

<sup>35</sup> Vgl. zum Folgenden: G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik.

<sup>36</sup> So z. B. 3,256,7 = Cl. 5,113,3. Weitere Stellen bei R. Prenter, *Spiritus* S. 333 A.14—16. Allerdings erfährt bei Prenter der Begriff des Instruments nicht die notwendige Klärung. Dieser Begriff schließt nämlich nicht aus, daß der ganze Vorgang und das Mittel des Vorgangs nur in einer sehr losen Weise zusammenhängen, daß zwischen dem äußeren Geschehen und dem inneren eher eine Parallelwirkung besteht, als ein wirkliches Ineinander. Deshalb meine ich gegen Prenter, daß sich Luthers Auffassung von der Rolle des äußeren Wortes später gewandelt hat. Auch dann finden sich noch Äußerungen, daß das Wort als solches nur leere Hülse ist und daß der lebendige Glaube unerlässlich ist. Dagegen wird erst dann wirklich klar, daß das *verbum externum* es ist, durch das die Gnade zugesprochen wird.

laufen diese Vorstellungen nebeneinander, ohne daß eine davon sich deutlich die Vorherrschaft erringen könnte.

Eine etwas klarere Position hat Luther, wenn ich recht sehe, in der *Römerbriefvorlesung* gewonnen. Es heißt dort zu der Stelle Röm. 7,6 („... non in vetustate litterae“): „,Buchstabe‘ bedeutet beim Apostel Paulus nicht nur die Schrift als figura oder die Gesetzeslehre, sondern überhaupt jede Lehre, die vorschreibt, was zum guten Leben gehört, ob sie evangelisch oder mosaisch ist. Solche Lehre ist, wenn sie erkannt und im Gedächtnis gehalten wird, ohne daß der Geist da ist, nur leerer Buchstabe und Tod der Seele.“<sup>37</sup> Zur Bestätigung dieser These beruft sich Luther jetzt auch ausdrücklich auf „*De spiritu et littera*“.

Die wichtigste Bedeutung des Wortes „littera“ ist also die von „lex“. Wie das gemeint ist, zeigt deutlicher das folgende Corollarium. Luther hat vor allem die Frage im Blick: Wie kommt es zum guten Werk? Gutes Handeln kann nur dann zustande kommen, wenn man spontan und aus glühendem Herzen heraus sich für das Gute und gegen das Böse entscheidet. Dies vermag aber keine menschliche Anstrengung herbeizwingen, dies ist allein Werk des Heiligen Geistes. Durch scholastische Lehren, die das Werk als solches von der Gesinnung trennen, wird dieser Tatbestand nur verstellt. Mit seiner Meinung beruft sich Luther auf den Apostel Paulus, der (1. Kor. 13,2) sagt: „,Wenn ich alle Geheimnisse wüßte und hätte alle Erkenntnis, ja wenn ich allen Glauben hätte und hätte der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze.‘ Also folgt klar“, so fährt Luther fort, „daß die Geheimnisse und das ganze Evangelium und jedes geistliche Verständnis „Buchstabe“ sind. Denn wenn sie tot sind, sind sie ohne Geist; „der Geist macht nämlich lebendig und der Buchstabe tötet“; sie aber sind tot, also sind sie im Buchstaben.“<sup>38</sup> Der Wortlaut der Schrift, alle Geheimnisse, die sich darin bergen könnten, der sensus spiritualis, ja das Evangelium selber können zum Buchstaben werden, dann nämlich, wenn man sie lediglich weiß, zur Kenntnis nimmt, nicht aber sich von ihnen erschüttern läßt und nicht durch sie erweckt

<sup>37</sup> 56,336,24 = Cl. 5,253,31: „,Litera‘ apud Apostolum Paulum Est non tantum figuralis Scriptura aut doctrina legis, Sed prorsus omnis doctrina, que precipit ea, que sunt bone vite, siue sit euangelica siue Mosaica. Hec enim si cognoscantur et memoria teneantur et non assit spiritus gratie, sunt tantum litera vacua et mors anime.“

<sup>38</sup> 56,337,26 = Cl. 5,254,30: „... Ergo sequitur euidenter, Quod mysteria et totum euangelium et omnis spiritualis intelligentia est „Litera“. Quia si illi sunt mortui, ergo sine spiritu; „Spiritus enim viuificat et Litera occidit“; Sed sunt occisi, ergo in Litera.“ Es ist unverkennbar, daß sich Luthers Ausführungen eng an Augustin anschließen. Vielleicht ist auch dieses Zitat aus 1. Kor. 13 durch Luthers Vorlage angeregt. Augustin zitiert nämlich am Ende seiner Schrift Verse aus diesem Kapitel, um zu zeigen, daß auch der „Geist“ der Liebe bei uns noch unvollkommen, nur Abglanz jener Liebe in der Endvollendung ist. Damit macht sich wieder der Gesichtspunkt von Verheißung und Erfüllung geltend. Bei Luther hingegen dienen (andere) Verse aus demselben Kapitel dazu, Verheißung wie Erfüllung (sofern sie nur „Buchstabe“ sind) dem Schema von Gesetz und Evangelium unterzuordnen.

wird zur Liebe. Der Begriff littera liegt also quer zum Gesetz wie zum Evangelium, wie zu jedem anderen Geheimnis der Schrift.

Luther lehnt also, wie wir oben sahen, die Auffassung vom Buchstaben als Zeichen nicht ab, ebenso wie er auch die Auffassung vom Buchstaben als Gesetz nicht ablehnt. Hier ist aber entscheidend, daß nun diese beiden Auffassungen von littera auf die Seite des Starren, des Toten, des Gesetzlichen rücken<sup>39</sup>. Ebenso kann das Evangelium selbst zum Buchstaben werden, wenn es nicht mehr als ein totes Wissen, nicht mehr als eine Form ohne Lebenswirklichkeit ist. Das bedeutet aber, daß sich die paulinische Auffassung vom Gesetz und Evangelium, so wie Luther sie wiedergibt, durchgesetzt hat gegenüber der neuplatonischen Auffassung vom Buchstaben als Zeichen<sup>40</sup>.

Daß die Bedeutung von Gesetz und Evangelium überwiegt und sich die andere Auffassung von littera als Zeichen für den Geist unterordnet, das kommt deutlich zum Ausdruck bei Luthers Auslegung von Röm. 9, 28<sup>41</sup>. Dort ist gesagt, daß Gott sein Wort bald „vollenden und abkürzen“ werde (deus verbum consummans et abbrevians). Diese Stelle hatte die exegetische Tradition offenbar verstanden als einen Hinweis auf die Erfüllung, die die Verheißung erfährt. Jenes verbum consummatum bedeutet also die typologische Vollendung des vorher in der Schrift Angezeigten; insofern sind das Neue Testament und seine Ereignisse die Summierung des Alten und die Endvollendung bringt die Zusammenfassung der neutestamentlichen Ereignisse und Schriften.

Auch Luther will diesen Text beziehen auf „spiritus und littera“<sup>42</sup>. Das bedeutet für ihn vor allem dies, daß eine fleischliche Gesinnung das Wort nicht wahrnehmen kann<sup>43</sup>. Es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen den Glaubenden und den Ungläubigen. Dieser Gegensatz ist es, der das Wort entweder zum Geist oder zum Buchstaben macht<sup>44</sup>. Ein und dasselbe Wort kann littera werden, wenn es im Sinne des Greifbaren, Sichtbaren, Prachtvollen oder des Gesetzes aufgefaßt wird, und es kann spiritus werden, wenn es der Glaube aufnimmt. Dies ist Luthers Grundthese: „So wie das Gesetzeswort, wenn es fleischlich verstanden wurde, unvollendetes,

<sup>39</sup> In seinen beiden ersten Vorlesungen scheidet Luther beim Begriff des Gesetzes nicht klar zwischen der Bedeutung des Starren, Äußerlichen, Toten einerseits und der der Anklage und Verdammnis andererseits. Dementsprechend bezeichnet Geist sowohl spirituelle Lebendigkeit wie auch Rettung vor dem Gericht.

<sup>40</sup> Wie Ebeling gezeigt hat (Die Anfänge), findet sich dieser Gesichtspunkt auch schon in der Psalmenvorlesung. Umgekehrt trifft man auch in der Vorlesung über den Römerbrief auf neuplatonische Elemente. Gleichwohl findet doch zwischen beiden Vorlesungen, wenn ich recht sehe, eine leise Akzentverschiebung statt. Dies kann allerdings schon dadurch zustandekommen, daß Luther im ersten Fall einen Text des Alten Testaments, jetzt aber Paulus vor sich hat. Doch wäre zu einer vollständigen Klärung der Frage eine gründlichere Untersuchung erforderlich.

<sup>41</sup> 56, 406, 16—410, 19.

<sup>43</sup> 56, 406, 16—23; 407, 8—32.

<sup>42</sup> 56, 406, 17.

<sup>44</sup> 56, 408, 18.

zerstreutes oder verlängertes Wort war, so ist das Geistwort, d. h. das geistlich verstandene Wort des Gesetzes, das vollendete und abgekürzte Wort.“<sup>45</sup> Es gibt ein rechtes „allegorisches“ Verstehen der Schrift. Dieses setzt sich nicht über den Wortlaut hinweg, es ist „litteralis significatio spiritualis verbi“<sup>46</sup>. Alle drei geistlichen Schriftsinne werden von Luther interpretiert als ein Verständnis des Buchstabens, wie der Glaube es hat<sup>47</sup>. Die eigentliche geistliche consummatio und abbreviatio leistet die fides.

Was bedeutet nun all das für die Auffassung des Bibeltextes? Die entscheidenden Kriterien sind jetzt Gesetz und Evangelium, starre, unerfüllbare Forderung und verwirklichter Glaube, bloße Äußerlichkeit und lebendige Empfindung. Je nachdem, welche Seite davon die Oberhand gewinnt, ist die Schrift geistlich oder buchstäblich, fleischlich. Alle Stufen der Schrift, die litterale, wie die allegorischen, können Gesetz sein, wenn sie nur beschreiben, was ich nicht vollziehe.

Bei seinen weiteren Ausführungen zu Röm. 7,6 wirft Luther die Frage auf, warum nun gerade dem Evangelium zugeschrieben wird, es sei „verbum spiritus“ oder „spiritualis doctrina“. Er entscheidet dieses Problem so<sup>48</sup>: „Deshalb ist das Evangelium, wenn es nicht aufgenommen wird, wie es gesprochen wird<sup>49</sup>, in ähnlicher Weise Buchstabe. Evangelium im eigentlichen Sinne ist es, wo es Christus predigt. Wo es aber anklagt und tadeln oder Vorschriften macht, da tut es nichts anderes, als diejenigen, die sich etwas auf ihre eigene Gerechtigkeit zugute halten, zunichte zu machen, um der Gnade Raum zu schaffen, damit sie erkennen, daß das Gesetz nicht aus eigener Kraft, sondern allein durch Christus erfüllt wird, der den Geist in unsere Herzen ausgießt.“ Der eigentlich maßgebende Schriftsinn wäre demnach etwas, was weder als „sensus spiritualis“, noch als „sensus litteralis“ treffend bezeichnet werden könnte, sondern das von Christus gepredigte Wort in seinem direkten Verständnis, das uns der Geist im Herzen lebendig macht. Der Inhalt dieses Wortes sind das Gesetz, das unsere Selbstsicherheit zerbricht, und das Evangelium der Rechtfertigung allein aus Gnade.

<sup>45</sup> 56,408,1: „Breuiter: *Sicut Verbum legis Carnaliter intellecte fuit verbum imperfectum et dilatum seu prolongatum, Ita Verbum spiritus i. e. legis spiritualiter intellecte est verbum consummatum et abbreviatum.*“

<sup>46</sup> 56,408,29.

<sup>47</sup> 56,408,28—409,3.

<sup>48</sup> 56,338,20 = Cl. 5,255,8: „Ideo Evangelium, si non recipiatur, vt loquitur, similiter est Litera. Et proprie Evangelium est, Vbi Christum predicat; vbi autem arguit et reprobat aut precipit, nihil aliud facit, quam quod presumentes de propria Justitia destruit, vt gratie locum preparat, vt sciant non ex viribus suis, Sed per Christum solum legem impleri, qui diffundit spiritum in cordibus nostris.“

<sup>49</sup> Die Wendung „ut loquitur“ könnte auch „sozusagen“ heißen. Dies gibt aber keinen guten Sinn; auch weist das vorausgehende Psalmzitat darauf hin, daß Luther an die Rede denkt. Wenn meine Übersetzung richtig ist, dann hätten wir hier schon einen Beleg für die Auffassung, die später so entscheidend wird, nämlich daß das Evangelium dann recht ergeht, wenn es gehört wird, so wie es gepredigt wird.

Noch sind Luthers Meinungen über das äußere Wort aber nicht hinreichend geklärt. Das mag etwa auch ein Beispiel aus einer Predigt zeigen. Am Epiphaniestag 1517 hat Luther ausgeführt: „Denn eben darin unterscheiden sich die Lehre, die durch Menschen geschieht, und die Lehre Gottes, die durch ihn selbst geschieht, daß der Prediger reden und bis an die Ohren tönen kann, aber nicht weiter; Gott dagegen tönt innerlich an das Herz und lehrt so, ja er läßt sogleich etwas innerlich und äußerlich geschehen. Aus diesem Grund droht denen die größte Gefahr, die sich auf ihren Verstand stützen und meinen, alles sei deshalb heil, weil sie es einsehen und herrlich über die Wahrheit spekulieren können. Und so fallen sie in ihrer Sicherheit in das Verderben und kümmern sich nicht um den Gott, der innerlich lehrt. Es scheint ihnen, daß sie die Wahrheit lieben, während sie doch nichts als die Kenntnis der Wahrheit lieben und sich deswegen im Geheimen selbstgefällig aufblasen . . . Und trotzdem hören wir sie sagen: ‚Gott sei mir Sünder gnädig.‘ Dieses Wort ist überaus häufig, aber es ist überaus selten mit dem Herzen bewährt. Wenn du nämlich mit wirklicher Empfindung dieses Wort sprächst, dann wären schon dadurch deine Sünden vergeben.“<sup>50</sup>

Man darf nicht übersehen, daß nach dieser Stelle das Reden des Menschen und Gottes Tun doch auch zusammenhängen; wesentlich ist aber für Luther gerade die Abhebung. Der Unterschied besteht nicht im Inhalt, sondern darin, daß menschliches Reden nur äußerlich ist und deshalb nicht (von sich aus) das Herz lebendig machen kann, während Gottes Reden (indem er das Wort predigen läßt) das Herz selber trifft. So einschneidend, so wirksam ist der *affectus cordis*, daß es eigentlich ausreicht, wenn man sich von Herzen als Sünder fühlt, wenn man vom Feuer der geistgewirkten Verzweiflung über die Sünde verzehrt wird, um von Gott angenommen zu werden. Daß Luther gerade dies als Wirkung des Geistes anführt, dürfte nicht zufällig sein. Gesetz oder Buchstabe sind mindestens primär bezogen auf die Sünde bzw. auf die rettende Gnade Gottes. Freilich schwingt auch die Bedeutung „bloß äußerlich, tot“ bei Luthers Verständnis von *littera* mit. Das zeigt sich darin, daß das äußere Predigen und ein bloßes intellektuelles Spiel mit der Wahrheit der Schrift in eine Reihe gestellt werden und damit beide im Gegensatz zum *affectus cordis* oder zum Geist stehen.

---

<sup>50</sup> 1, 124, 10: „Nam hoc ipso differunt doctrina per hominem et doctrina Dei per se ipsum, quod praedicator potest dicere et ad aures usque sonare nec ultra, Deus autem intus ad cor sonat et docet, imo facit statim facere intus et foris. Inde periculum illis est maximum, qui freti intellectu suo omnia ideo salva putant, quia intelligunt et pulchre speculari veritatem possunt, ac sic secure cadunt in perditionem nec curant Deum, Doctorem intus. Videntur enim sibi amare veritatem, Cum tamen non nisi cognitionem veritatis ament et in ipsa occulce inflentur atque sibi placeant. . . (Z. 39) Et tamen audimus eos dicere ‚Deus, propitius esto mihi peccatori‘. Hoc vulgatissimum verbum, sed rarissime corde probatum. Si enim affectu vero hoc verbum diceres, eo ipso omnia peccata tua dimissa essent.“

Gleichwohl ist hier schwer zu entscheiden, wie nun der Wortlaut der Bibel beurteilt wird. Ähnliche Äußerungen Luthers finden sich auch später, wenn er davon spricht, daß bloßes Wissen niemals genügen kann. Das sagt aber nichts darüber, wie nun das Wort recht gehört wird. Trotzdem meine ich, daß dieses Zitat das ‚Innen‘ und das ‚Außen‘ stärker auseinanderrückt, als das später der Fall ist.

Vielfältig sind Luthers Ausführungen auch in den „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ von 1518. Gelegentlich findet sich die Vorstellung, daß der Buchstabe (des Alten Testaments) *Zeichen* für die Wahrheit (des Neuen Bundes) ist. So etwa zu These 7, wo das alttestamentliche und das neutestamentliche Priestertum einander folgendermaßen gegenübergestellt werden: „Was jener am Leib, das bewirkt dieser am Gewissen. Und so antwortet der Geist auf den Buchstaben und die Wahrheit auf das Zeichen.“<sup>51</sup> Gleichwohl geht es Luther im selben Zusammenhang vor allem darum, daß der Zuspruch der Absolution wirklich geglaubt wird. Dies vor allem unterstreicht er, daß lebendiger Glaube die Losprechung hinnehmen muß. Worauf der Glaube sich stützen kann, das ist nicht primär die Haltung des Priesters, sondern es gilt: „in verbo Christi nititur remissio illa.“<sup>52</sup> Welches Wort ist gemeint? Doch wohl die vom Neuen Testament gepredigte Verheißung in ihrer Vollmacht, die von Christus selbst ausgeht. Welche Rolle dabei der Priester spielt, scheint nicht ganz klar zu sein<sup>53</sup>. Doch wird man Luthers Äußerung so zu verstehen haben, daß jenes Wort Christi, auf das es vor allem ankommt, hier durch den Priester zugesprochen wird. Alles liegt aber an Christi, an Gottes Sprechen; der Priester, das Menschenwort, sind, so könnte man sagen, zu schwach, um dafür ein Hindernis zu bilden.

Wenn es zu These 1 heißt<sup>54</sup>: „Weil Christus Meister des Geistes ist und nicht des Buchstabens und weil seine Worte Leben und Geist sind, so ist es notwendig, daß er eine solche Buße lehrt, die im Geist und in der Wahrheit geübt wird, nicht eine solche, die äußerlich die stolzesten Heuchler üben können, die bei ihren Fasten die Gesichter verziehen, an den Ecken beten und ihre Almosen mit Trompeten geben“, so bedeutet hier der Buchstabe

<sup>51</sup> 1, 545, 6 = Cl. 1, 41, 4: „Quod enim ille in corporibus, hoc iste in conscientiis operatur, Et sic respondet spiritus literae et veritas figurae“. Die Vorstellung, daß die alttestamentlichen Riten „figura“ der kirchlichen Sakramente sind, ist dem Mittelalter geläufig. Aus diesem Grund kann das Wort „sacramentaliter“ geradezu gleichbedeutend sein mit „figuraliter“.

<sup>52</sup> 1, 543, 36 = Cl. 1, 39, 17.

<sup>53</sup> Vgl. 543, 31 = Cl. 1, 39, 11: „Sive ergo sacerdos sit causa sine qua non, sive alia remissionis peccatorum, non curo, dum verum esse aliquo modo constet, sacerdotem remittere peccata et culpam.“

<sup>54</sup> 1, 531, 4 = Cl. 1, 23, 7: „Quia Christus magister spiritus est, non literae, et verba eius sunt vita et spiritus, ideo necesse est, ut eam doceat poenitentiam, quae in spiritu et veritate agitur, Non autem eam, quam foris agere possunt superbissimi hypocritae, in ieuniis suis facies exterminantes, in angulis orantes et cum tubis eleemosynam facientes.“

ein bloß äußerliches Verhalten, kein wirkliches Durchdrungensein des Herzens, nur Heuchelei. Das Wort Christi aber will durch diesen äußeren Anschein hindurchstoßen und unser Innerstes treffen. Dieses Wort zerbricht die Äußerlichkeit der littera.

Schließlich kann „Buchstabe“ auch „Gesetz“ heißen. Zu These 17 heißt es: „Wenn also das Fegefeuer die Seelen heimsuchte und der Schrecken davor sie belastet, dann ist es evident, daß ihnen Liebe und der Geist der Freiheit fehlen und Buchstabe und Furcht da sind.“<sup>55</sup> Luther will sagen: wo Angst und Schrecken vor der Strafe herrschen, da gibt es kein freies Handeln aus Liebe. Littera bedeutet hier das Gesetz, und zwar nicht als geschriebene Forderung, sondern als lebendiger, mich bedrängender Anspruch, der mich in Verzweiflung treibt.

Bei diesen Ausführungen geht es Luther vor allem darum, daß der Buchstabe überwunden wird und an seine Stelle der Geist tritt, d.h., daß wirklicher, lebendiger Glaube in mir entsteht. In diesem Zusammenhang kann der Begriff littera enger oder weiter verstanden werden, speziell, als die starre, unerfüllbare Forderung des Gesetzes, die nicht zu spontanem Gehorsam führen kann, oder weiter, als Inbegriff eines Verharrens am Äußerlichen, etwa am bloß verstandesmäßigen Wissen. Geist und Buchstabe bezeichnen dabei also eigentlich Verhaltensweisen. Gewiß kann nun auch das Wort der Schrift in solcher Weise behandelt werden, als ob es littera wäre; als Wort Christi will es selbst aber als geistliches Wort gehört werden.

Damit ist grundsätzlich eine neue Auffassung des Schriftwortes erreicht; auf breiter Front ausgeführt wird sie vor allem in den „Operationes in Psalmos“ von 1519 bis 1521. Auch in dieser Vorlesung wird „littera“ einige Male vom Gesetz gebraucht, ganz so, wie das an den bisher zitierten Stellen der Fall war<sup>56</sup>. Vor allem geht es Luther aber jetzt darum, „psalterium in omnibus legitimo sensu suo intelligere et docere“<sup>57</sup>. Den Kirchenvätern wird zum Vorwurf gemacht, sie hätten zwar allerlei sehr Richtiges über den Psalter zusammengetragen, aber dies sei doch „vom Sinn des Buchstabens zuweilen äußerst fern“ gewesen<sup>58</sup>. Es gilt also vor allem das Gebot, die Schrift nach ihrem Litteralsinn zu verstehen — was immer Luther damit auch meint. Jedenfalls ist jetzt der Schriftbuchstabe eine durchaus positive Größe. Aber was heißt littera?

Dies scheint ganz klar zu sein, wenn Luther fordert: „Aber zuerst wollen wir das Grammaticische ansehen, das ist wahrhaft etwas Theologisches.“<sup>59</sup> Man versteht diese Stelle meist so, als ob Luther darin die grammatisch-

<sup>55</sup> 1, 560, 6 = Cl. 1, 60, 3: „Si ergo purgatorium affligit animas et molestus est eis pavor, evidens est, eis deesse amorem et spiritum libertatis et adesse literam ac timorem.“

<sup>56</sup> So z.B. 5, 554, 9; 556, 25—557, 40; 323, 4; 506, 26—34.

<sup>57</sup> 5, 22, 27.

<sup>58</sup> „... a sensu literae quandoque remotissima“ (5, 22, 37).

<sup>59</sup> 5, 27, 8: „Sed primo grammatica videamus, verum ea Theologica.“

philologische Betrachtung des Bibeltextes als solche für gut und notwendig erklärte. Indessen kommt es Luther hier darauf an, mit allem Nachdruck festzustellen, daß gerade die grammatische Erkenntnis eine theologische Erkenntnis sein kann. Es ist also nicht eine absolute philologische Einsicht der Ausgangspunkt und die Theologie das Ergebnis, sondern Luther hört auf das Wort Gottes und dazu dient ihm die Grammatik. Bezeichnenderweise fährt Luther wenig weiter unten fort: „... es bedarf der Augen und Ohren des Glaubens, damit du diese Worte des Geistes hörst und ihre Sache siehst: ein Mensch kann sie nicht verstehen.“<sup>60</sup> Diese Formulierung ist genau zu beachten. Luther fordert nicht, daß das Wort der Schrift nun auch noch geistlich lebendig werde, sondern er spricht von „diesen Wörtern des Geistes“, die man hören und deren Sache man sehen muß. Nur die Ohren des Glaubens hören das Schriftwort recht. Das bedeutet nicht, daß das Wort ein bloßes Phantom, eine Erfindung des Glaubens wäre. Es ist klares, deutliches, hörbares Wort. Aber trotzdem wird es sofort falsch verstanden, in seinem Sinn entstellt, wenn nicht der Glaube es aufnimmt.

Es fällt auf, daß als Bezeichnung für dieses Wort der Begriff littera zurücktritt; statt dessen spricht Luther vom verbum, vom verbum vocale oder vom verbum dei. Wie sich nun dieses Wort zu Geist und Buchstaben verhält, das zeigt wohl am besten Luthers Auslegung von Psalm 18, 11<sup>61</sup>. Wenn das Wort Gottes ergeht, so geschieht — nicht unter anderem auch, sondern ausschließlich — das Werk des Heiligen Geistes. Diese Aussage bezieht sich aber nicht auf irgendein geheimes Wort, das allenfalls einem mystischen Erlebnis zugänglich wäre, sondern es handelt sich um das Wort, das man spricht und hört. Es ist das Wort der Predigt, in dem sich der Geist ausspricht.

Freilich weiß Luther auf der anderen Seite sehr gut, daß ein Wort als solches auch eine wertlose Hülle sein kann. Gott will nicht ein nur äußerliches Gerede, er will unser Herz treffen. Das Wort kann demnach auch zu einem toten Etwas, zu ausgebrannter Schlacke, es kann wieder bloßer Buchstabe werden.

So wenig der Buchstabe der Schrift das Wort Gottes garantiert, so entschieden ist doch daran festzuhalten, daß Gott sich im äußeren Wort ausspricht. Der Buchstabe ist nicht das Wort Gottes, aber das Wort Gottes ist buchstäblich. Ebenso ist nicht das Predigtamt von sich aus Gottes Mund, sondern Gott spricht durch das munus docendi.

Mit anderen Worten: wenn das Schriftwort als das gepredigte Wort Gottes selbst gehört (und geglaubt) wird, dann ist es tatsächlich Gottes Wort selbst. Der Buchstabe kann es als solcher nicht leisten, den redenden Gott zu beschwören. Er ist nicht dem verbum vorgeordnet, sondern das verbum schlägt sich im Buchstaben nieder.

<sup>60</sup> 5, 31, 11.

<sup>61</sup> Hierüber s. u. S. 159 ff.

Es ist übrigens zu beachten, daß Luther an dieser Stelle nicht etwa eine Theorie des Wortes Gottes geben will. Es geht ihm nicht darum, theoretisch zu klären, welche Eigenschaften einem verbum dei zuzuschreiben wären oder was verbum externum heißen könnte, sondern er will, daß das Wort Gottes, das tatsächlich ergeht und gehört werden kann, zu seinem Recht kommt.

Man kann nun einwenden, all das sei doch vom Wort des Predigers gesagt, nicht aber von der Bibel. In der Tat geht es Luther um das gesprochene Wort. „Das Amt des Neuen Testamentes ist nicht in steinerne und tote Tafeln entstellt, sondern in den Laut der lebendigen Stimme gelegt...“<sup>62</sup> Luther bestreitet natürlich nicht, daß der Buchstabe als solcher eine tote Sache ist. Das bedeutet aber keine Abwertung der Bibel, denn die Heilige Schrift mindestens des Neuen (grundsätzlich aber auch des Alten) Testaments ist ihrer Intention nach eben nicht bloßer Buchstabe, sondern lebendige Predigt. Es ist nicht so, als ob die Bibel primär littera wäre, welche erst nachträglich zur Lebendigkeit des Geistes erweckt werden müßte, sondern die Bibel ist primär verbum externum. Als solches ist sie gepredigtes Wort des Heiligen Geistes.

In der Folgezeit wird der Begriff Buchstabe in den Äußerungen Luthers seltener<sup>63</sup>. Als Bezeichnung für das Wort der Bibel ist er ungeeignet, als Bezeichnung für das Gesetz ist er mißverständlich<sup>64</sup>. Es sind in Zukunft vor allem die Gegner, die das Wort in die Debatte bringen und die Luther dadurch nötigen, es aufzunehmen. So befaßt sich Luther noch zweimal ausführlich mit dem Thema littera, nämlich einmal in der Auseinandersetzung mit Emser und zweitens im Kampf gegen die Auffassungen Karlstadts<sup>65</sup>. Diese beiden Kontroversen sollen uns im folgenden beschäftigen.

Luthers wichtigste Streitschrift gegen Emser trägt den Titel „Auff das ubirdchristlich, ubirgeistlich und ubirkunstlich Buch Bock Emszers zu Leyppczick Antwortt D. M. L. Darynn auch Murnarrs seinß geselln gedacht wirt“<sup>66</sup>. Gegenstand der Auseinandersetzung ist eigentlich die Frage des Priesterstandes, bzw. des von Luther vertretenen allgemeinen Priestertums. Aber dieses Problem führt die Kontrahenten zu einem grundsätzlichen Streit über die Basis der Lehre. Während in Luthers Schrift der Frage des Priester-

<sup>62</sup> 5, 537, 17: „Novi enim testamenti ministerium non in lapideis et mortuis tabulis est deformatum, sed in vivae vocis sonum positum.“

<sup>63</sup> So G. Ebeling, Geist und Buchstabe in RGG<sup>3</sup> II, 1294.

<sup>64</sup> Letzteres gilt deswegen, weil der Begriff nahelegte, alles Äußere als etwas Gesetzlich-Starres mißzuverstehen.

<sup>65</sup> Auch die Auseinandersetzung mit Zwingli und dessen Freunden wäre für unser Thema aufschlußreich. Dort wird nur am Rande das äußerliche Wort, hauptsächlich aber die Äußerlichkeit des Sakraments umkämpft. Außerdem scheint mir Luther in diesen Zusammenhängen gegenüber dem hier Darzustellenden nichts grundsätzlich anderes zu vertreten.

<sup>66</sup> Vgl. L. Enders, Luther und Emser, Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521, Bd. I, Halle 1889, II. 1892.

standes nur einige Seiten gewidmet sind, nimmt die Auseinandersetzung über die Grundlage der Lehre breiten Raum ein. Schon der boshaftes Titel zeigt, daß Luther seinen Gegner zu verspotten gedenkt wegen seiner hyperspirituellen Schriftauslege-„Kunst“. Emser hatte sich übrigens auf die Tradition berufen, und zwar einerseits auf den geübten Brauch der Kirche, andererseits auf die Väter. Natürlich soll auch die Schrift gelten, aber eben in diesem Zusammenhang. Dies wird in jedem Fall dann ermöglicht, wenn man beachtet, daß die Schrift einen doppelten Sinn hat, den buchstäblichen und den geistlichen<sup>67</sup>. Wer sich allein auf den Litteralsinn stützen will, kann auf gefährliche Abwege geraten.

Luther, der sich zu neuer, positiver Bewertung des äußeren Wortes durchgerungen hat, überschüttet die hier vollzogene Trennung von buchstäblich und geistlich mit beißendem Spott. „Das schwerd aber, das wort gottis,nympt er und gibt fur nit mit der scheyden, das ist mit dem buchstabe, sondernn mit der schneyden, das ist mit dem geystlichen vorstandt, zu hawen, wie er denn auß den bunden (= ausbündig, ausgezeichnet) wol geystlich kan, besser dan deutsch und lateinisch.“<sup>68</sup> „Es muß auch eine kluge tzaw-brynn seyn, die yhm solchen trawm gesagt hatt, das die scheyden heiß den buchstaben und die schneyde den geyst.“<sup>69</sup> Emser hatte sich auf 2. Kor. 3,6 berufen „und leret uns also: wer die schrift noch dem buchstaben und nit noch dem geyst vorsteht, der mocht lieber Virgilium oder sonst eyn heydnische fabell leßan, denn er liest seynen todt, und also thut Luther, der folget den buchstaben und schlegt mit der scheyden umbsich und leret nit den geyst“<sup>70</sup>. Was die Schrift will, ist das einfache, passive Hinhören. In der Emser'schen Theorie sieht Luther einen Versuch des eigenmächtigen Menschen und der „Vernunft“, die ihn leitet, über die Schrift Gewalt zu erlangen. Das Ergebnis ist dann aber, daß anstelle der einzigen möglichen Offenbarung völlige Unsicherheit einkehrt. Die Bibel wird zum Spielball der Phantasie: „Es ist eyn ander studiern yn der schrift, wenn man tunckell schrift und figur auß legt, das wirt genennet eyn weydewerk (= Waidwerk, Jägerei), da man etliche lustige vorstand alß das wilprett sucht und fehett.“<sup>71</sup>

Weil die Schrift in ihrem Wort selbst klar ist, darum bedarf sie nicht der Auslegung durch die Tradition, sondern setzt sich gegen die kirchlichen Lehrer durch. „Darumb ist zu wissen, das die schrift on alle glose ist die sonne und gantzis licht, von wilcher alle lerer yhr licht empfahen, und nit widerumb.“<sup>72</sup>

In aller Entschiedenheit verwirft Luther damit die Vorstellung, als gebe es eine zweifache Bibel dergestalt, daß ihr unmittelbarer Wortsinn nur vordergrundiges Zeichen für eine tiefer verborgenliegende Wahrheit sei. Eine solche Auffassung von spiritus und littera bedeutet die Zerstörung der Offen-

<sup>67</sup> Hierzu siehe unten S. 37 ff.

<sup>68</sup> 7, 623, 30.

<sup>69</sup> 7, 623, 36.

<sup>70</sup> 7, 628, 14.

<sup>71</sup> 7, 639, 28.

<sup>72</sup> 7, 639, 1.

barung. Diese Doppelheit wird ersetzt durch das eine Wort, das in seinem Wortlaut klar ist.

Die Auseinandersetzung gipfelt in einem Streit um die Auslegung der Stelle 2.Kor.3,6, die seit jeher für die Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Buchstabe entscheidend ist. Emser hatte das Wort in Übereinstimmung mit der von Origenes herkommenden (von Augustin ebenfalls vertretenen) Tradition bezogen auf den *sensus litteralis* bzw. *spiritualis* der Heiligen Schrift. Dieser Zweiheit überhaupt gilt Luthers Kampf, wobei es zunächst keinen Unterschied macht, ob man die geistliche Deutung in Form der Allegorie oder der Typologie ausführt. Was Luther besonders verwerflich erscheint, ist die Meinung, daß der buchstäbliche Sinn der Schrift töte und erst ihr geistlicher Sinn lebendig mache. Wie unhaltbar die Position des Gegners ist, zeigt Luther an verschiedenen Beispielen. Wenn etwa der Apostel Paulus eine alttestamentliche Stelle geistlich ausdeutet, wie das Gal. 4,22 ff. geschieht, so müßte diese Auslegung nach dem Schema der Typologie eine geistliche sein, weil das Neue Testament die Erfüllung des Alten ist. Aber auch diese Ausführung des Paulus ist in Worten gefaßt, also buchstäblich. Demnach wäre die Auslegung doch auch wieder Buchstabe. Das bedeutete aber, daß dann Christus und die Kirche, auf die Paulus hier das Alte Testament bezieht, selber unter das Verdikt des tödenden Buchstaben gerieten<sup>73</sup>. Eine absurde Auffassung! Als ebenso unsinnig erweist sich die Theorie Emsers in Hinblick auf das Alte Testament. Angenommen man hätte den übertragenen Sinn einer Stelle erhoben; was ist damit gewonnen? Das „... mügen woll vorstehen große tod sunder, und die teuffell zuvor fast wol vorstehen, wie werden sie denn nit lebendig von dem geyst?“<sup>74</sup> Die *doctrina legis* ist als solche nicht *littera* im Sinne von *lex*; entsprechend ist die *doctrina evangelii* nicht als solche *spiritus* im Sinne von *evangelium*. Wenn Paulus von *littera* spricht, so meint er damit das Gesetz, dessen Anspruch ich nicht gerecht werden kann, an dem meine ganze Sünde offenbar wird.

Die eben angeführten Zitate enthalten Luthers charakteristische Auffassung vom Wort. In dem ersten stellt er die Klarheit des äußeren Wortes heraus. Der lebendige Christus und die Wirklichkeit der Kirche sind deshalb unter uns, weil wir das gepredigte Wort haben. Das Heil Christi hängt zusammen mit dem klaren, keiner zusätzlichen Deutung bedürftigen Wort. Das zweite Zitat hingegen weist darauf hin, daß das Wort, wenn es nur vor und außer uns ist, wenn es nicht der Geist in unserem Herzen lebendig macht, wertlos ist. Dabei dürfte es nicht unwesentlich sein, daß Luther zuerst von der *externa claritas verbi*, danach von der inneren Klarheit spricht. Diese Reihenfolge könnte eine sachliche Vorordnung des äußeren Wortes anzeigen<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> 7,647,32.

<sup>74</sup> 7,647,19—649,5; das Zitat steht 7,648,33.

<sup>75</sup> Siehe unten S. 84.

Die Klarheit des Wortes ist es, für die Luther kämpft. „Auch langett solch seyn (Emsers) yrriger falscher vorstandt tzur schmach der gantzen heyligen schrifft . . .“<sup>76</sup> „Nu sihe, wie feyn Emser mit seyner zwispeltigen Biblie daher ferett, macht das keynis nit gewiß bleybett.“<sup>77</sup> Damit wird der Willkür Tür und Tor geöffnet (Luther spricht von „spacirer geysten“<sup>78</sup>). Scharf wird in diesem Zusammenhang Origenes verurteilt, der Urheber der Theorie vom doppelten Schriftsinn<sup>79</sup>. Allerdings nimmt ihn Luther (samt den anderen Kirchenvätern)<sup>80</sup> in Schutz, indem er unterstellt, daß sie im berechtigten und notwendigen Kampf gegen die Irrlehrer eben jedes Mittel einsetzen mußten<sup>81</sup>. So soll wohl erklärt werden, warum sich die geistliche Auslegung derart verbreiten konnte. Vielleicht kann man diesen Sätzen Luthers sogar entnehmen, daß die Allegorese auch seiner Überzeugung nach der praktischen Applikation dienen kann. Grundsätzlich ist sie freilich zu verwerfen.

Es sind Ausführungen Augustins, die Luther aufnimmt, wenn er erklärt: „S. Paulus sagt alhie (gemeint ist Röm. 7, 14), ‚das geystlich gesetz todtet‘, du (Emser) sprichst ‚der geystlich synn macht lebendig‘, pfeyff auff, laß hören deyne kunst: wilchs ist der schrifftlich und wilchs der geystliche synn ynn disem gepott ‚Non concupisces‘? du kanst yhe nit leugnen, das hie keynn ander synn vorstanden werde, denn wilchen dieß blosen buchstaben geben haben.“<sup>82</sup> „. . . Es muß der eynige rechte hewbt synn, den die buchstaben geben, alleine thun.“<sup>83</sup> In seiner Schrift „De spiritu et littera“ hatte Augustin gerade das Wort „non concupisces“ angeführt und hatte nachgewiesen, daß dieses Bibelwort buchstäblich verstanden werden muß (und deshalb die pelagianischen Meinungen durchkreuzt). Luther geht darüber hinaus. Ihm zeigt dieses Wort, daß die Schrift überhaupt nach ihrem Wortlaut zu hören und zu verstehen ist. Wie ist das möglich? Die Schrift redet zu uns als lebendiges, niederschlagendes, in Verzweiflung jagendes Gesetz; die Schrift redet zu uns als lebendiges, beseligendes Evangelium. Dies ist die entscheidende Funktion des Wortes. Wenn dieser Anspruch an mich ergeht, sind alle Distinktionen von buchstäblich oder geistlich sinnlos geworden<sup>84</sup>.

<sup>76</sup> 7,649, 24.

<sup>77</sup> 7,651, 9.

<sup>78</sup> 7,651, 4.

<sup>79</sup> Ablehnende Urteile gegen Origenes finden sich mehrfach: 7,647, 24; er ist mit Recht verketzert: 7,650, 16; er hat sich verstiegen: 7,651, 7; seine Theorie ist ohne biblische Grundlage: 7,652, 14.

<sup>80</sup> Diese Wendung zeigt, daß Luther sehr wohl weiß, daß die altkirchliche Tradition als ganze die Auslegung nach dem doppelten Schriftsinn pflegt. Vgl. 15, 124, 27: „. . . so Origenes, Hieronymus, und schier alle alte lerer aus genomen Augustinus, das selb nicht gewist haben.“

<sup>81</sup> 7,653, 4—13.

<sup>82</sup> 7,649, 11.

<sup>83</sup> 7,650, 19.

<sup>84</sup> In den folgenden Ausführungen legt Luther den paulinischen Sinn von littera und spiritus dar: „Der buchstab ist nichts anders denn das *Gesetz on Gnade*. Also mügen wir widerumb sagen, das der geyst sey nit anders denn die *Gnade on Gesetz*“ (7,659, 26). Buchstabe heißt das *Gesetz* darum, „das es geschrieben ist mit buchstaben ynn die

So sehr die Klarheit des äusseren Wortes sich in den Vordergrund drängt, so will Luther doch nicht bestreiten, „das aber die ding, durch seyne eynfeltig wort (die Schrift ist Wort des Heiligen Geistes) eynfeltiglich bedeuttet, ettwas weytter und ander ding (sind) und also ein ding das ander bedeuttet“<sup>85</sup>. Damit nimmt Luther doch den Gedanken der typologischen Auslegung auf. Es kommt freilich darauf an, in welchem Sinne das geschieht. Was die Schrift sagt, das hat auch weitere Beziehungen und weitere Bedeutungen, weil es bezogen ist auf die noch ausstehende Endvollendung. Davon gilt: „da seyn die wort auß und hören die tzungen auff. Thun doch das auch alle andere ding, die nit ynn der schrift genennet werden, Seyntemal alle gottis werck und creaturn eytel lebendig tzeychen und wort gottis sein, wie Augustinus sagt und alle lerer. Aber darumb soll man nit sagen, das die schrift odder gottis wort mehr denn eynen synn haben.“<sup>86</sup> Das Wort ist Zeichen. Das bedeutet aber gerade nicht, daß deshalb der Wortsinn verlassen werden dürfte. Luther betont hier auch das gute Recht der „Blumenworte“, derjenigen Ausdrucksweise also, die griechisch „Schema“ und lateinisch „figura“ heißt. Solche Redeformen finden sich ja in der Schrift selber. Dabei ist es aber wesentlich, daß zwischen dem bezeichneten Gegenstand und dem dafür verwendeten Wort eine reale Übereinstimmung besteht. Wenn man sagt „Emser ist ein Esel“, so bedeutet das nicht, daß das Wort Esel nun in einem übertragenen Sinne auf eine ihm eigentlich fremde Wirklichkeit bezogen wird, sondern mit dieser Aussage wird die Realität Emsers ausgesprochen. Das Wort meint einen törichten Emser und ist deshalb gerade nicht übertragen gebraucht oder zweideutig. Ähnliche Gedanken führt Luther in etwas klarerer Weise aus gegen Zwingli<sup>87</sup>. Um seine Meinung zu erläutern, führt Luther einen Vergleich an. Ein Gemälde kann einen Menschen darstellen; es hält also etwas Wirkliches fest. Das Wort „Bild“ ist dabei in keiner Weise zweideutig. Diese Formulierung Luthers überrascht, denn man erwartete zu hören, daß das Bild als Abbildung nicht ambivalent sei, sondern eben seinen

---

steynern taffell und bucher, und bleybt buchstab, gibt auch nichts mehr, denn es wirt kein mensch besser von dem gesetz... Diſſen geyst kan man nu yn keyne buchstaben fassen, lessit sich nit schreyben mit tindten ynn steyn noch bucher, wie das gesetz sich fassen lessit, sondern wirt nur ynn das hertz geschrieben, und ist ein lebendige schrift des heyligen geysts on alle mittell... Durch diſſen geyst oder gnade tut der mensch was das gesetz foddert, und betzalet das gesetz, und alſo wirt er ledig von dem buchstaben, der yhn todtet, und lebet durch die gnade des geystis, denn allis was dise gnade des lebendigen geystis nit hatt, das ist todt, ob schon gleyset das gantz gesetz halten euserlich“ (654, 1).

<sup>85</sup> 7, 650, 24.

<sup>86</sup> 7, 650, 26. Vgl. auch 7, 651, 25.

<sup>87</sup> Vgl. 26, 271, 3—274, 9. Die Ausführungen Luthers gegen Emser finden auch die Beachtung von H. Wernle (Allegorie und Erlebnis bei Luther, S. 73—75), der darin allerdings nur Widersprüchlichkeiten sehen kann: „Es sind zusammengeraffte, nicht zu Ende gedachte Bruchstücke von Gedanken. Luther benützt im Kampf oft ohne viel Besinnen, was ihm gerade durch den Kopf geht.“ Wenn hier eine arge Verwirrung herrscht, dann wohl mehr auf der Seite des Interpreten.

Gegenstand darstelle. Wir haben drei Größen zu beachten, das Wort Bild, das gemalte Bild als Abbildung und den wirklichen Menschen, der im Bild dargestellt wurde. Davon entspricht das Wort Bild dem Wort der Schrift, das Bild deren Inhalt und der Mensch derjenigen Wirklichkeit, für die der Schriftinhalt Zeichen ist. Nun ist der ganze Vergleich wohl nicht in jeder Hinsicht hieb- und stichfest<sup>88</sup>, was aber Luther damit sagen will, ist dies: das Wort der Schrift vermag einen Inhalt zu haben, der seinerseits Zeichen ist, ohne daß es dadurch seine Eindeutigkeit verliert.

Von hier aus könnte es naheliegen, nun in dem Bezeichneten erst die eigentliche Wirklichkeit zu sehen. Luther aber weist auf das Wort hin. Das ist nicht ein Akt der Resignation, ein Verzichten auf das Unerreichbare. Das Wort läßt dem Geheimnis der Sache Raum, aber es legt gleichzeitig die Sache fest. Ein Ding ist durch das gesprochene Wort eindeutig umgrenzt, aber das schließt eine Vielfalt weiterer Beziehungen des Dinges nicht aus. Ein Wort bezeichnet (wenn es treffend ist) die Sache eindeutig, aber die betreffende Sache ist damit nicht schon eindeutig ausgesagt. Das Wort ist wirkliche Offenbarung, nicht nur deren Andeutung. Das ist der Hauptgrund dafür, daß Luther sagen kann: „Es ist viel gewisser unnd sicherer an den wortten unnd eynfeltigen synn bleyben, da ist die rechte weyde und wonung aller geyster“<sup>89</sup>.

Was Luther unter Wort versteht, mag noch deutlicher werden, wenn man hört, daß die Heilige Schrift Wort des Geistes ist<sup>90</sup>. „Der heylig geyst ist der aller eynfeltigst schreyber und rether, der ynn hymmell und erden ist, drumb auch seyne wortt nit mehr denn eynen eynfeltigsten synn haben kunden, wilchen wir den schriftlichen odder buchstabischen tzungen synn nennen . . .“<sup>91</sup> Nachdem Luther sich gegen die Aufteilung der Schrift in die vier Schriftsinne gewandt hat, fährt er fort: „Darumb ists nit wol genennet schriftlich synn, weyl Paulus den buchstaben gar viel anders deuttet denn sie. Besser thun die, die yhn nennen grammaticum, historicum sensum, unnd were feyn, das man yhn nennet der tzungen oder sprachen synn, wie S. Paulus 1. Cor. 14 lautet (1. Kor. 14, 2), Darumb das er, wie die zungen odder sprach laut, also von yderman vorstanden wirt . . .“<sup>92</sup> Diese Ausführungen sind fundamental für das, was bei Luther Wort heißt, ebenso wie für seine Vorstellung von der claritas scripturae. Abgeworfen wird der Begriff littera. Dafür beruft sich Luther einfach auf den Apostel Paulus, der dieses Wort in anderem Sinn gebraucht (littera = lex). Darüber hinaus sind

<sup>88</sup> Bei dem Vergleich besteht nur ein sehr loser Zusammenhang zwischen der Vokabel „Bild“ und dem gemalten Gemälde; insofern dürfte er Luthers Meinung nicht gut wiedergeben.

<sup>89</sup> 7, 651, 7.

<sup>90</sup> Vgl. 7, 652, 18: „. . . wie woll der geyst solchs gibt, als wol als auch den buchstabenn und alle gütter . . .“

<sup>91</sup> 7, 650, 21.

<sup>92</sup> 7, 652, 23.

es aber sachliche Gründe, die Luther veranlassen, den Begriff aufzugeben und an seiner Stelle vom „Wort“ zu sprechen. Es ist also mißverständlich formuliert, wenn man sagt, Luther habe von den vier Schriftsinnen nur mehr einen zurück behalten, nämlich den sensus litteralis. Was er unter Wort versteht, deckt sich damit nicht. Am besten redete man vom „Zungen- oder Sprachensinn“. Von hier aus hat man es zu interpretieren, in welcher Auffassung er doch auch vom sensus grammaticus oder historicus sprechen kann<sup>93</sup>. Was Luther damit meint, könnte man die unmittelbare Evidenz des gesprochenen Wortes nennen. Dies ist etwa wie folgt zu entfalten.

1. Es geht um das Wort der Bibel. Dieses darf aber nicht als ein niedergelegtes, totes, an sich feststehendes Gebilde aufgefaßt werden. Vielmehr versteht es Luther als lebendig gesprochenes Wort.

2. Dieses Wort ist klar, eindeutig, unverschlüsselt und jedermann zugänglich. Seine Evidenz ist schlagend. Ein gesprochenes Wort wird gehört; das ist die Grundform dieser Evidenz. Dies darf aber nicht als ein mechanischer, automatisch ablaufender Vorgang verstanden werden. Denn evident ist das Wort eben nicht als festliegende Größe, sondern als gesprochenes Wort. Die Evidenz des Wortes hat nicht ein Depositum zur Basis, sondern sie entsteht, indem das Wort evident ergeht. Es muß ein Funke überspringen.

3. Darin zeigt sich, daß ein lebendiger Zusammenhang gestiftet sein muß, innerhalb dessen sich Sprecher und Hörer begegnen.

Man kann fragen, ob ein solcher Zusammenhang nicht schon durch die gemeinsame Sprache von Sprecher und Hörer gegeben ist. (Dies führt auf das schwierige Problem, wie sich allgemeine und speziell theologische Hermeneutik bei Luther zueinander verhalten.) Deutlich ist an unserer Stelle, daß Luther ein besonderes Reden des Heiligen Geistes hervorhebt, wenn er diesen „den aller einfältigsten Schreiber“ nennt. „Einfältig“ ist nämlich wie „einfach“ ein geprägter Begriff, der vor allem dem göttlichen Reden vorbehalten ist<sup>94</sup>. Das Reden des Geistes erfolgt in der Sprache, aber die Sprache allein läßt sein Reden nicht verstehen.

4. Notwendig ist das schlichte Hinhören auf die „Schrift“. So wie das Wort einfach ergeht, so will es auch einfach aufgenommen werden. Der Mensch steht diesem Wort in reiner Passivität gegenüber. Erst dort wird es recht gehört, wo es schlicht hingenommen wird, ohne daß der hörende Mensch etwas dazutäte oder änderte.

5. Alle diese Feststellungen beziehen sich nicht auf irgendeine mystische Größe, sondern auf das Wort der Schrift, auf das Wort, das in Buchstaben gefaßt ist. In diesem Sinn beruft sich Luther auf den „einigen, rechten Haupt- sinn, den die Buchstaben geben“. Das hebt aber das eben Gesagte nicht auf; vielmehr wird jetzt der „Buchstabe“ so verstanden, daß all das gelten kann.

<sup>93</sup> Vgl. auch unten S. 38 ff.

<sup>94</sup> Vgl. unten S. 108 ff.

Diese Auffassung vom Wort ist nur dann möglich, wenn das Wort nicht nur irgendwie vom Heiligen Geist herkommt, sondern wenn es als das Wort des Geistes selbst eine geistliche Größe ist. Wohl kann man das Wort dann auch als etwas Totes und Festliegendes ansehen, aber damit degradiert man es zur littera. Die Begriffe verbum und littera sind also wohl auseinanderzuhalten<sup>95</sup>.

Es bleibt uns nun nach allem die Frage, wie sich littera (in dem eben skizzierten Sinn) zu verbum verhält. Wenn Luther die paulinische Lehre von Gesetz und Evangelium entfaltet, so betont er zwischen beiden eine notwendige Reihenfolge: erst muß das Gesetz die Sünde groß machen, dann muß das Evangelium uns die Gnade groß machen. Es wäre nun denkbar, daß ebenso wie das Gesetz dem Evangelium, so die littera dem verbum vorgeordnet ist. Wir hätten dann eine handliche Formel gefunden, die die Auffassung Luthers von der Schrift auf einen einfachen Nenner brächte<sup>96</sup>.

Im Zusammenhang seiner Darlegungen über das Gesetz schreibt Luther: „Der Apostell wil nit, das man den buchstabenn meydenn noch seynen todt fliehen sollen.“<sup>97</sup> Vielmehr muß man sich vom Gesetz im Innersten treffen lassen. Die Juden, die „Sophisten“ (das sind die Scholastiker) und der Papst, „dieße fliehen den buchstaben und seynen rechten vorstand, ... drumb bleybt yhr synn blind, und kummen auchnymmer mehr zu dem leben des geystis. Alßo ists nit muglich, das der das Euangelium höre und sich lasse die gnaden des geystis lebendig machen, wer nit wil zuvor das gesetz hören und sich den buchstaben lassen todten, denn die gnade wirt nit geben denn allein wilchen noch yhr dürstet: das leben hilfft nur den todten, die gnade nur den sunden, der geyst nur dem buchstaben, und eynß on das ander mag niemand habenn.“<sup>98</sup> Dieser „Buchstabe“, der hier dem Geist, dem Evangelium vorangeht, ist der nicht die äußerlich festliegende, buchstäbliche Schrift?

Wenn Luther seinen Gegnern vorwirft, sie fliehen den „Buchstaben“, so meint er damit, sie umgehen es, sich unter das Gesetz, unter dessen wirklichen Anspruch von Herzen zu beugen. Sie versäumen es also, sich die Schrift wirklich lebendig werden zu lassen. Mit anderen Worten: was der lebendigen Evangeliumspredigt vorgeordnet ist, das ist nicht der Buchstabe im Sinn eines festliegenden Schrifttextes, sondern ist das vom Geist gepredigte Gesetz. Es kann also hier so wenig wie sonst davon die Rede sein, daß sich bei Luther die Schrift als Buchstabe zum lebendigen Wort so verhielte, wie

<sup>95</sup> Diese Unterscheidung gilt der Sache nach. Luther unterwirft sich nicht einer starren Terminologie; so kann er gelegentlich vom Wort als „Buchstaben“ reden, wenn betont werden soll, daß es äußerlich, leibhaft, greifbar ist.

<sup>96</sup> So vor allem P. Schempp, Luthers Stellung. Wenn Luther wirklich die Schrift nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium auffaßte, dann wäre es übrigens auch äußerst befremdlich, daß er das nie ausspricht.

<sup>97</sup> 7, 656, 3.

<sup>98</sup> 7, 656, 24.

das Gesetz zum Evangelium. Das Wort hat kein Depositum, das es vorgängig begrenzte. Der Geist tritt nicht erst so zum Wort hinzu, daß er aus einem vorliegenden toten Buchstaben dann doch noch Feuer schläge, sondern er spricht das Wort.

Freilich kann dann dieses Wort auch zum bloßen Wort, zu einem festliegenden Gebilde werden. Dies bedeutet aber nicht, daß ein derartiger „Buchstabe“ dem Wort vorgeordnet wäre, vielmehr ist solche littera eine Entartung, ein defizienter Modus des Wortes.

Daß Luther sich bei seinem Kampf gegen Rom auch sonst mit allem Nachdruck auf die klare Heilige Schrift stützt, ist bekannt. Wie etwa die grundlegende „Assertio omnium articulorum“ zeigt, beruft er sich dabei auf das Wort, nicht auf den Buchstaben. Umgekehrt meint er, seinen Gegnern vorwerfen zu können, daß sie die Schrift nur als toten Text verstünden.

Ich gestehe, daß ich nach diesem Befund einigermaßen gespannt darauf war, wie Luther die einmal gewonnene Auffassung vom Wort nun in der Auseinandersetzung mit den sogenannten Schwärmern werde bewahren können. Gegenüber diesen spiritualistischen Vorstellungen liegt es doch nahe, sich auf den Buchstaben der Schrift zurückzuziehen und die Rolle des Heiligen Geistes möglichst in den Hintergrund zu verlegen. Ich stütze mich bei den folgenden Ausführungen auf die Kampfschrift gegen Karlstadt, die 1525 unter dem Titel „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament“ erschienen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, Luthers Meinungen darzustellen; die Position Karlstadts soll nur kurz umrissen werden, ohne daß ich den Anspruch erhebe, damit das Denken dieses Mannes von ihm selbst her darzustellen<sup>99</sup>. Luther hat die Meinung seines Gegners so umrissen: „Gott hat uns aus grosser guete widderumb geben das reyne Euangelion, den edlen theuren schatz unsers heyls. Dieser gabe mus nu folgen auch der glaube und geyst ynnwendig ynn gutem gewissen . . .“<sup>100</sup> Dieses zweite ist das Entscheidende. Das Evangelium, die Rechtfertigung treten zurück gegenüber der Verwirklichung des Glaubens. Diese wird vor allem in einer Weise verstanden: als Kampf gegen das „Fleisch“. Dabei wird aber unter „caro“ nicht primär wie bei Paulus und Luther die Sünde verstanden, sondern das äußerliche Wesen. Das Äußere als solches ist mangelhaft, ihm muß ein Christ sich entwinden. Das Gepränge der sichtbaren Welt muß abgestreift werden; es ist ein Hindernis für den Geist, der danach strebt, sich mystisch mit Gottes Geist zu vereinen. In der kirchlichen Praxis führten diese Auffassungen zum Kampf gegen die äußeren Gottesdienstformen, gegen die Bilder, schließlich auch zu einer rein spirituellen Auffassung vom Sakrament. Karlstadts Stel-

<sup>99</sup> Zu Karlstadt vgl. E. Hertzsch, Artikel „Karlstadt“ in RGG<sup>3</sup> III, 1154; dort auch weitere Literatur. Karlstadts Position soll hier, wie gesagt, so dargestellt werden, wie Luther sie verstand. Inwiefern diese Sicht gerecht ist, sei dahingestellt.

<sup>100</sup> 18, 135, 32.

lung zur Heiligen Schrift ist auffallend zwiespältig. Einerseits neigt er dazu, die Schrift ganz abzutun. Auch sie ist ein externum. Wirkliche Offenbarung kann davon angeregt sein, ereignet sich aber im Inneren, im mystischen Erleben, in der persönlichen Gewißheit. Die Schrift bleibt im Verhältnis zum Geist nur toter Buchstabe. Auf der anderen Seite kann Karlstadt nun aber an einzelnen Worten der Bibel ganz besonders leidenschaftlich festhalten. So fordert er etwa, daß mit dem Dekalog auch das Bildergebot ernstgenommen werden müsse. Je mehr auf der einen Seite das spirituelle Erleben die wahre Befreiung des Christen bringt, desto mehr ist die Schrift buchstäblich zu erfüllendes Gesetz, ist Buchstabe, der dazu dient, das Fleisch zu töten, und der vom Geist zerbrochen wird.

Luthers Antwort soll hier nur soweit verfolgt werden, soweit daraus seine Auffassung vom Wort deutlich werden kann. Gott hat eine feste Ordnung aufgestellt, wie er sich offenbaren, wie er seine Gnade schenken und wie er zur Liebe führen will. „Zu erst vor allen wercken und dingen höret man das wort Gottes, Darynn der geyst die wellt umb die sünde strafft, Joan. 16. Wenn die sünde erkennet ist, höret man von der gnade Christi, Im selben wort kompt der geyst und gibt den glauben, wo und wilchem er will, Darnach geht an die tödtung und das creutz und die werck der liebe.“<sup>101</sup> Dabei kommt es vor allem hierauf an: „So nu Gott seyn heyliges Euangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnerlich. Eusserlich handelt er mit uns durchs mündliche wort des Euangelij und durch leypliche zeychen, als do ist Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyligen geyst und glauben sampt andern gaben. Aber das alles, der massen und der ordenung, das die eusserlichen stücke sollen und müssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen kommen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stücke. Denn er will niemand den geyst noch glauben geben on das eusserliche wort und zeychen, so er dazu eyngesetzt hat . . .“<sup>102</sup>

Gott kommt also so zu uns, daß er uns zuerst in seinem Wort und Sakrament anspricht. Der Inhalt dieses Wortes ist ein zweifacher, nämlich erst das Gesetz und dann das Evangelium. Durch dieses Wort entsteht in uns — wenn der Geist es will — der Glaube und unser geistliches Leben.

Für uns ist bedeutsam, wie Luther hier das Wort versteht. Als erstes ist dabei festzuhalten, daß Wort, Sakrament, Geist, Glaube, Liebe, all das, in einem großen, umgreifenden Rahmen stehen: so kommt Gott zu uns. Auch wo die Predigt des Wortes laut wird, da ist Gott am Werk. Aus diesem Zusammenhang darf das Wort nicht gelöst werden.

Dabei unterstreicht Luther vor allem dies: es ist das *äußere* Wort, durch das Gott seinen Geist geben will. Hier besteht ein klarer Vorrang: der Geist,

<sup>101</sup> 18, 139, 20.

<sup>102</sup> 18, 136, 9.

der als inspirierende Kraft im Christen wirkt, ist abhängig davon, daß zuvor das äußere Wort gehört wird, denn eben auf dieses Wort hin entsteht der Glaube und alles Geistliche in uns. Es ist aber nicht der Buchstabe der Schrift, ihr festliegender Text, der zuerst einmal hingenommen werden muß, wie man sich etwa unter ein Lehrgesetz zu beugen hätte. Wie wenig Luther das Wort in dieser Weise versteht, zeigt sich auch darin, daß er dem Geist „Wort *und* leibliche Zeichen“ vorangehen läßt. Gerade hierin liegt ein Hinweis darauf, daß das Wort, wenn es recht sein soll, nicht gelöst werden darf von Gottes Handeln, mit dem er das Heil zu uns bringt. Im übrigen ist Luthers Ausdrucksweise ganz unmissverständlich; er spricht ausdrücklich vom „mündlichen“ Wort des Evangeliums. Ähnlich formuliert er mehrfach<sup>103</sup>.

Luther unternimmt keinen Versuch, dieses mündliche Wort irgendwie abzusichern. Es genügt, daß Gott es klar und eindeutig ergehen läßt.

Wenn Luther den Vorrang der „äußerlichen Stücke“ betont, so nicht aus einem bloßen Pragmatismus heraus, auch nicht allein deswegen, weil die externa claritas scripturae einen gewissen Schutz vor subjektiver Willkür bedeutet, sondern vor allem aus dem Grund, weil Rechtfertigung nur so beschafft werden kann, daß Gott allein handelt. Dies geschieht aber gerade darin, daß er uns das Wort zusprechen läßt.

Wird man dagegen, wie das bei den „Schwärmern“ geschieht, auf den persönlichen Geistbesitz verwiesen, dann ist das Heil nach Luthers Überzeugung doch letztlich wieder von der eigenen Leistung abhängig gemacht. Tatsächlich können wir nur so gerecht werden, daß der Geist (durch das äußere Wort) zu uns kommt, nicht dadurch, daß wir zum Geist kommen<sup>104</sup>. Nun läßt sich Luther aber nicht nur selber nicht auf ein äußeres Wort im Sinne eines starren Depositums abdrängen, er meint sogar Karlstadt vorwerfen zu können, daß dieser die Schrift als toten Buchstaben versteht. „Weytter, was Gott ynnerlich ordenet, als den glauben, Das gillt nichts, faren zu und nöttigen alle eusserliche wort und schrift, die auff den ynnerlichen glauben dringen, auff eyne eusserliche newe weyse den alten menschen zu tödten...“<sup>105</sup> „Das was Gott vom ynnerlichen glauben und geyst ordenet, da machen sie eyn menschlich werck aus. Widerumb, was Gott von eusserlichen wort und

<sup>103</sup> 18, 136, 19: „Da her auch S. Paulus thar (wagt) nennen die Tauffe eyn bad der newen gepurt, darynnen Gott den heyligen geyst reychlich ausgeusst, Tit. 3. Und das mündlich Euangelion eyne Göttliche krafft, die do selig mache alle die dran glauben. Röm. am. 1.“ u. a.

<sup>104</sup> 18, 137, 11: „Sihestu da den teuffel, den feynd göttlicher ordenung? wie er dyr mit den worten geyst, geyst, geyst das maul auff sperret und doch die weyl beyde, brucken, steg und weg, leytter und alles umbreyssst, dadurch der geyst zu dyr komen sol, nemlich, die eusserlichen ordnung Gots ynn der leyplichen tauffe zeyden und mündlichen wort Gottes und will dich leren, nicht wie der geyst zu dyr, sondern wie du zum geyst kome sollt.“

<sup>105</sup> 18, 138, 10.

zeychen und wercken ordenet, da machen sie eynen ynnerlichen geyst aus Und setzen die tödtung des fleyschs forn an zu erst fur den glauben, Ja fur das wort . . .<sup>106</sup> Es ist nach Luthers Meinung Karlstadt, bei dem die Schrift als Gesetz dient, das zuerst erfüllt werden muß. Hier ist die Schrift ein Lehrgesetz, unter das sich der Nacken zuerst beugen muß, damit der Mensch reif werde für den Geist. Für Karlstadt könnte man demnach die Formel aufstellen: littera ante verbum. Für Luther ist dergleichen unmöglich. Obwohl das Wort hörbar, leibhaft ist, bleibt es doch Geistwort. Eine solche Vorstellung ist für Karlstadt (und seine Gesinnungsgenossen) unvollziehbar, weil für ihn der Gegensatz zwischen dem Innerlichen und dem Äußerlichen, zwischen dem so verstandenen Geist und dem so aufgefaßten Fleisch schlechthin unüberbrückbar ist. Luther gibt Karlstadts Meinung so wieder: „Ja, spricht er, sollt mich eyne hand vol wassers von sünden reyn machen? Der geyst, der geyst, der geyst mus es ynnwendig thun, Sollt myr brod und weyn helffen? Sollt das hauchen über das brot Christum yns Sacrament bringen? Neyn, Neyn, man mus Christus fleysch geystlich essen, Die Wittemberger wissen nichts drumb, Sie stelen den glauben aus den buchstaben . . .“<sup>107</sup> Daß das Außen Werkzeug sein kann, Gottes Wort und Handeln vollgültig zu tragen, das ist für Karlstadt unvorstellbar und deshalb schiebt er seine Meinung von den äußerlichen Dingen auch Luther unter: es muß eine Veräußerlichung, eine Verfälschung bedeuten, wenn der Geist sich im Wort aussprechen soll.

Die Auffassung, zu der sich hingegen Luther durchgerungen hat, ist von ungeheurer Kühnheit. Es ist das Wort in seiner Äußerlichkeit Träger des vollen Wortes Gottes.

Die damit grundsätzlich bezogene Position hat Luther beibehalten; dies ließe sich mit umfangreichem Material belegen, ohne daß dem bisher Gesagten wesentlich anderes hinzuzufügen wäre. Deutlich ausgesprochen ist diese Konzeption vom Wort vor allem in den „Schmalkaldischen Artikeln“<sup>108</sup>.

Den Abschluß dieser Skizze mag ein Wort bilden, das Rörer in seiner Sammlung von Luthers Bibeleinträgen aufbewahrt hat<sup>109</sup>: „Die heilige Schrift ist Gottes wort, geschrieben vnd (das ich so rede) gebuchstabet vnd in buchstaben gebildet, Gleich wie Christus ist das ewige Gottes wort, in die menscheit verhullet, Vnd gleich wie Christus in der Welt gehalten vnd gehandelt ist, so gehets dem schriftlichen Gottes wort auch.“<sup>110</sup> In der Schrift

<sup>106</sup> 18, 139, 2.

<sup>107</sup> 18, 136, 31.

<sup>108</sup> 50, 245, 1—247, 4.

<sup>109</sup> Der Eintrag ist auf das Jahr 1541 datiert.

<sup>110</sup> 48, 31, 4. (Zu Psalm 22, 7, den Luther auch schon in den Operationes in entsprechender Weise auf Jesus und die Schrift bezieht.) Das Zitat hat weiter folgenden Wortlaut: „Es ist ein worm vnd kein Buch, gegen ander Bucher gerechnet. Denn solche ehre mit studirn, lesen, betrachten, behalten vnd brauchen, geschicht im nicht, wie andern Menschen schrifften, Wird im gut, so ligts vnter der Bandk etc. Die andern zureissens, creutzigens, geisselns vnd legen im alle Marter an, bis sie es auff ire Ketzerey, sinn, mutwillen deuten vnd dehnen, zu letzt gar verderben, todten vnd begraben, das es aus der Welt gestossen wird. . . . Aber

ist Gottes Wort in Buchstaben niedergelegt<sup>111</sup>. Das Wort verhält sich zum Buchstaben so, wie sich der Logos, der ewige Sohn, zu seiner menschlichen Gestalt verhält. Beiden ist dies gemeinsam — und darauf will Luther hinweisen —, daß sie eine Erniedrigung, eine Entäußerung erfahren, bis zur Unscheinbarkeit und völligen Wehrlosigkeit. Beide sind verborgen vor der Welt. So wenig aber die menschliche Gestalt Christi nur eine Maske ist, so wenig ist das äußere Wort nur Andeutung des Sprechens Gottes.

In ihrer vorliegenden, irdischen Gestalt sind sie freilich jeder Willkür ausgesetzt. Gerade darin zeigt sich, daß der Buchstabe als solcher genommen keine Handhabe bietet, nun Gottes Wort zu ergreifen. Ein solcher Zugriff bedeutete gerade einen Akt der Vergewaltigung. Wenn man von einem festliegenden Bibeltext ausgehen wollte, so wie er jeder vernünftigen Einsicht offensteht, dann käme das auf das gleiche hinaus, wie wenn man in Christus lediglich einen Menschen sehen wollte.

Ungeachtet der Einhüllung in Buchstaben bietet Gott hier wirklich sein Wort, so wie er in dieser menschlichen Gestalt seinen Sohn darbot. Der Buchstabe in seiner Äußerlichkeit ist Gottes Wort, so wie dieser Mensch Gott selber ist. Es ist gewiß nicht erst der Glaube, der diese Wirklichkeit schafft — eigentlich müßte sie jeder Mensch wahrnehmen —, aber nur der Glaube nimmt sie recht auf.

Das Wort ist äußerlich, aber obwohl es äußerlich ist, ist es eine geistliche Größe. Nimmt man hingegen den Buchstaben für sich allein, so erweist er sich als schwach, ja ungeeignet. „Spiritus Sanctus lesset sich nicht verbis binden, sed rem profert.“<sup>112</sup>

Es dürfte damit deutlich geworden sein, daß es bei Luther ein vorliegendes Depositum für das, was Gottes Wort ist, nicht gibt. Wirklich ist das Wort nicht, insoweit es im Buche steht, sondern weil es gepredigt wird, weil Gott selbst darin zu uns redet.

### *b) Einige Bemerkungen über Luthers exegetische Methode*

Was sie unter Methode zu verstehen habe, wurde der neuzeitlichen Wissenschaft angegeben durch die Bestimmungen von Descartes (*Discours de la Méthode*, Teil II). Es ist so gut wie ausgeschlossen, daß sich bei Luther etwas Ähnliches findet, indessen fragen wir hier doch, welche Rolle bei ihm

---

es mus doch bleiben vnd wider auffkommen, da hilftt kein huten noch wehren. Darumb ist das ein gut Zeichen, wem die thewre gabe geschenkt ist, das' er liebe vnd lust zur Schriftt hat, sie gern lieset, hoch vnd wert helt, Den ehret gewislich Gott widerumb, das er das rechte Siegel hat der beruffenen vnd erweleuten heiligen, vnd vnter der Apostel vnd ander Heiligen hauffen gehoret, die mit der verdampften welt nicht halten, das Christus ein Wurm sey etc. Sondern mit S. Petro bekennen, Er sei des lebendigen Gottes Son, vnd d'ē Schriftt sey von dem heiligen Geist geschrieben. M. Luth. D. 1541.“

<sup>111</sup> Siehe oben Anm. 95.

<sup>112</sup> TR. 4, 381, 7 = Nr. 4567.

diejenigen Methoden spielen, die dann später die Bibelwissenschaft bestimmen sollten, das sind vor allem die grammatisch-philologische Untersuchung und die historische Erforschung. Wenn Luther darüber hinaus eine andere Methode angewandt haben sollte, so soll sie in diesem Zusammenhang allenfalls indirekt aufgesucht werden, nur als Negativ der beiden eben genannten. Auszugehen hat man freilich zunächst von demjenigen exegetischen Verfahren, das Luther überkommen ist, also von der Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn. Freilich bedürfte eine solche Untersuchung, wenn sie wirklich fundiert sein wollte, eines weit größeren Rahmens. Ich muß mich hier mit ein paar Notizen begnügen.

### 1. Einiges über Luthers Stellung zur sogenannten allegorischen Auslegung<sup>113</sup>

Auch die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die im Mittelalter die herrschende ist<sup>114</sup>, geht auf Gedanken Augustins zurück<sup>115</sup>. Im allgemeinen unterscheidet man einen sensus literalis (oder auch historicus), einen sensus allegoricus (oder auch propheticus oder mysticus), einen sensus moralis (oder tropologicus) und einen sensus anagogicus<sup>116</sup>. Der erste Sinn ist gewöhnlich diejenige Bedeutung, die die betreffende Stelle (oder das erzählte Ereignis) damals an seinem Ort hatte, also etwa in der Zeit des Alten Bundes. Die Geschehnisse des Alten Testamentes haben nun aber in Christus und der Kirche ihre Erfüllung gefunden. Weil die Schrift darauf hinweist, darum hat sie einen „allegorischen“ Sinn. Diese Bedeutung kann freilich (namentlich bei vielen neutestamentlichen Stellen) eng mit dem Litteralsinn verbunden sein; andererseits kann sich aber auch die Beziehung auf Christus und die Kirche weitgehend lockern. Für die Christen hat die Schrift drittens die Aufgabe, zum rechten Verhalten anzuweisen. Dies bewirkt ihr sensus moralis. Die eigentliche, entscheidende und letzte Erfüllung und Enthüllung erfahren der Alte Bund und seine Schrift und auch die Christusereignisse und die

<sup>113</sup> W. Werbeck (Perez, S. 102 A. 1) nennt folgende Literatur: E. v. Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn; H. Caplan, The four senses of scriptural interpretation and the medieval theory of preaching; G. Ebeling, Evangelienauslegung; C. Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age (1944); H. de Lubac, Sur un vieux distique; B. Smalley, The study of the bible in the middle ages. Außerdem ist hinzuweisen auf die Arbeiten von E. Auerbach (s. oben A. 4). Vgl. ferner H. de Lubac, Histoire et esprit, Paris 1950; Der geistige Sinn der Schrift; Exégèse médiévale.

<sup>114</sup> Einzelne Ausnahmen bestätigen die Regel.

<sup>115</sup> Augustin ist nicht der Urheber der Theorie, wohl aber die maßgebende Autorität für das Mittelalter. Zur Vorgeschichte G. Ebeling, Artikel „Hermeneutik“ in RGG<sup>3</sup> III, 242—262. Dort findet sich auch ein ausführliches Literaturverzeichnis.

<sup>116</sup> Vgl. den Merkvers:

„Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.“

(zit. bei Luther 5, 644, 37)

Schrift des Neuen Testaments in der bevorstehenden Endvollendung. Darum ist der letzte Sinn der Schrift ihr *sensus anagogicus*.

Schon diese Andeutungen dürften zeigen, daß die vier Sinne nicht einfach nebeneinander herlaufen; das eigentliche Gesetz ihrer Zusammenfügung, ihre Mechanik, ist aber nach meiner Meinung noch nicht entdeckt. Einen wesentlichen Gesichtspunkt hat allerdings E. Auerbach herausgestellt, indem er die heilsgeschichtliche Zusammenordnung der Schriftsinne klarlegte<sup>117</sup>. Weil die Beziehung von Verheißung und Erfüllung eine derart zentrale Stellung einnimmt, deshalb kann es nicht wundernehmen, daß innerhalb der „Quadrige“ nun wiederum eine Zweiteilung auftaucht: dem Litteralsinn werden die geistlichen Sinne gegenübergestellt. Hier liegt die eigentliche Zäsur, zwischen dem Buchstaben und dem Geist. Sie kann freilich sehr verschieden aufgefaßt werden: die Theologen der dominikanischen Schule scheinen stärker an den Litteralsinn gebunden, während für die Franziskaner der Graben zwischen dem Buchstaben und den spirituellen Bedeutungen wesentlich tiefer klafft.

Für einen modernen Betrachter verwunderlich ist nun freilich der Umstand, daß offenbar niemand im ganzen Mittelalter daran dachte, diese vier Sinne bei der Auslegung streng durchzuexerzieren. Wohl gibt es durchgeführte Werke über den Litteralsinn (am berühmtesten die *Postillae* des Nikolaus von Lyra), wohl gibt es Werke geistlicher Ausdeutung, aber eine Methode in unserem Sinne stellt der vierfache Schriftsinn offenbar nicht dar. Eher scheint sich in ihm eine theologische Grundüberzeugung auszusprechen: dies alles gilt grundsätzlich von der Heiligen Schrift, ohne daß es erforderlich wäre, nun im einzelnen immer den Nachweis zu führen. Das bedeutet aber, daß der mittelalterliche Ausleger mit einer gänzlich anderen Haltung vor die Bibel tritt, als ein moderner Exeget, der mit Hilfe einer Methode den Sinn der Schrift erschließen will. Für den Theologen des Mittelalters präsentieren sich die *scripturae sacrae* von vornherein in einem umgreifenden Rahmen; die Wahrheit muß nicht vom Subjekt aus in einem zupackenden Vorstoß erst beschafft werden, sondern sie ist im Verborgenen schon gegenwärtig und eröffnet sich der frommen Schau.

Die heilsgeschichtlich-typologische Auslegung der Schrift steht im Zusammenhang einer bestimmten Weltsicht. „Für die ... Anschauung (des Mittelalters) bedeutet ein auf Erden geschehener Vorgang, unbeschadet seiner konkreten Wirklichkeitskraft hier und jetzt, nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch einen anderen, den er vorankündigt oder bestätigend wiederholt; und der Zusammenhang zwischen Vorgängen wird nicht vorwiegend als zeitliche oder kausale Entwicklung angesehen, sondern als Einheit innerhalb des göttlichen Planes, dessen Glieder und Spiegelungen alle Vorgänge sind; ihre unmittelbare irdische Verbundenheit untereinander ist von ge-

<sup>117</sup> Allerdings erscheint dann der moralische Sinn als Fremdkörper (Auerbach, *Figura*, A. R. S. 459).

rigerer Bedeutung, und die Kenntnis derselben ist für die Interpretation zuweilen ganz entbehrlich.“<sup>118</sup>

Es kann richtig sein, was H. M. Müller (im Anschluß an Gogarten) äußert: „Die Geschichte, unter dem Blickpunkt der Figuralstruktur betrachtet, verliert ihre jeweilige Bedeutsamkeit.“<sup>119</sup> Dagegen scheint mir die Konsequenz, die er daraus zieht, die mittelalterlichen Vorstellungen gründlich zu verfehlten: „Die Geschichte wird einsichtig, zuletzt durchsichtig und damit bis zu einem gewissen Grade rational verfügbar.“ Macht denn der Glaube an die Endvollendung das Weltgeschehen „verfügbar“? Die eigentliche Erfüllung der Geschichte steht noch aus und ist allenfalls in einer geheimnisvollen Weise schon jetzt gegenwärtig. Schon seine Einsicht, daß für die ganze Figuraldeutung neuplatonische Gedankengänge maßgeblich sind, hätte Müller an diesem Urteil hindern müssen.

Das innere Gesetz, welchem die Schriftauslegung des Mittelalters gehorcht, wird jedenfalls im Zusammenhang mit der von Auerbach umrissenen Weltansicht gesucht werden müssen. Zweierlei scheint mir dabei wesentlich. Die typologische Exegese setzt voraus, daß ihr die Wahrheit längst vorgegeben ist, daß sie nicht erst beschafft werden muß. Die Einheit der Exegese gründet sich nicht auf die angewandte wissenschaftliche Auslegungsmethode, sondern auf die in Gottes Hand liegende (und insofern vorhandene) Wahrheit und Wirklichkeit. Dieser Umstand erlaubt auf der anderen Seite ein mehr oder weniger freies Spiel der Ausdeutung. Gewiß herrscht dabei nicht einfach Willkür; die Deutung hat sich auszuweisen, teils auch am biblischen Wort, vor allem aber an der Lehre der Kirche und auch in ihrer spirituellen Kraft.

Nun mag zwar von Haus aus ein klarer Unterschied bestehen zwischen der typologischen und der allegorischen Auslegungsweise; in der Praxis ergeben sich oft Übergänge und Mischformen<sup>120</sup>. Gegen Ende des Mittelalters löst sich auf das Ganze gesehen die Typologie mehr und mehr auf und wird die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem immer loser und willkürlicher.

*Luthers* Stellung zu diesen Auslegungsverfahren hat G. Ebeling mit einer großen Fülle von Material und unter einer weitgespannten Vielfalt der Ge-

<sup>118</sup> Auerbach, *Mimesis*² S. 516.

<sup>119</sup> H. M. Müller, Die Figuraldeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers (= KuD 7 1961, S. 226). Müllers These, daß die Figuraldeutung ein Geschichtsbild impliziere, welches das Gesamtgeschehen „rational“ (!) verfügbar mache, wird nachgesprochen von H.-W. Krumwiede (*Usus legis und usus historiarum* = KuD 8 1962).

<sup>120</sup> Darauf verweist Auerbach selbst. Im Sprachgebrauch wird nicht scharf unterschieden zwischen „allegoria“ und „figura“. Die Beziehung zwischen Figur und der dargestellten Idee wird bei der eigentlichen Allegorie meist in vielen Einzelheiten ausgesponnen. Ihr Reiz besteht oft gerade in der unerwarteten Verbindung, in der interessanten Ausdeutung, in der geistreichen Wendung. Auch die Figuraldeutung enthält das Moment der Überraschung: die Figur gewinnt eine geheimnisvolle Transparenz. Solche Vorstellungen erlauben ein meditativ-assozierendes Denken.

sichtspunkte behandelt. Einerseits haben aber die Forschungen von E. Auerbach auf die ganze Problematik ein neues Licht geworfen<sup>121</sup> und andererseits dürfte Ebeling die positive Bedeutung, welche die Typologie bei Luther hat, unterschätzen.

Das Vorgehen Luthers in der ersten Psalmenvorlesung kennzeichnet H. Wernle folgendermaßen: „Eine solche Betrachtung ist unhistorisch, der Begriff der Zeit ist für sie unwichtig. Zwar ist Luther im Besitz der neuesten wissenschaftlichen Hilfsmittel, die ihm erlauben, hinter die Vulgata zurückzugehen. Er kann zu jeder Stunde feststellen, welches der älteste erreichbare Wortlaut ist. Aber diese Frage bewegt ihn nicht. Wenn er verschiedene Fassungen vergleicht, forscht er nur danach: welche gibt den ‚Sinn‘ am deutlichsten wieder? Mag sie älter oder jünger sein, Gott redet aus allen. Diejenige, die uns zu einer höheren Stufe der Erkenntnis leitet, ist die richtige. Wo sie zuerst auftritt, tut wenig zur Sache. ‚Was fruchtbar ist, allein ist wahr.‘ Wir suchen ja nicht willkürlich oder spielerisch und noch viel weniger eigensüchtig, sondern demütig und gemeinsam. Jede ‚Mitteilung‘ ist ein verschlossener Buchstabe und stellt uns vor die Aufgabe, durch Betrachtung den darin verborgenen Geist zu erkennen. Das Ziel ist gegeben, ich muß es nur zu treffen wissen.“<sup>122</sup>

In der Vorlesung über den Römerbrief ist Luthers Interesse am Textwort weit größer geworden, was freilich damit zusammenhängt, daß er jetzt eine neutestamentliche Schrift zu interpretieren hat. Darüber hinaus dürfte die Realität, die Gesetz und Evangelium für Luther gewonnen haben, den direkten Wortsinn in den Vordergrund rücken.

K. Holl wird recht haben mit seiner Angabe, daß Luther die Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn zuerst in einer Predigt über das 8. Gebot aus dem Jahr 1518 verurteilt<sup>123</sup>. Unter die Sünden der Theologen gegen dieses Gebot rechnet es Luther, daß sie sich von der Philosophie leiten lassen, anstatt in Furcht und Demut die Schrift gelten zu lassen. „Daher beklagt sich der selige Hieronymus über diese Leute, weil sie die Schrift, auch wenn sie widerstrebt, nach ihrem Gutedanken zurechtbiegen. Es ist schon zum Sprichwort geworden, daß die Schrift eine wächserne Nase hat. Das haben diese albernen und törichten Träumer erreicht, die mit dem buchstäblichen, dem allegorischen, dem moralischen und dem anagogischen Sinn spielen und ‚scholastische‘ Doktoren im wahrsten Sinne des Wortes heißen: Scholastiker sind sie, d. h. Spieler und Tändler, ja Täuscher, ihrer selbst und anderer. Sie haben weder erkannt, was Buchstabe, noch was Geist ist. Erträglich wäre

<sup>121</sup> Vgl. außer den Arbeiten von G. Ebeling (Evangelienauslegung, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche = ZThK 47 1950); W. v. Loewenich, Luther als Ausleger der Synoptiker; H. Wernle, Allegorie und Erlebnis bei Luther, Bern 1960.

<sup>122</sup> Allegorie S. 22. Über Luthers Stellung zur Geschichte vgl. unten S. 63 ff.

<sup>123</sup> K. Holl, Luther S. 552.

diese Bemühung um jene vierfache Auslegung der Schrift noch gewesen, wenn man sie als Vorstufe für die Anfänger aufgefaßt hätte. Jetzt aber machen sie dieses Spiel zum Gipfel der ganzen Ausbildung und gelangen nie zum wahren Verstehen, an das man ohne Reinheit des Herzens niemals röhren kann. Jenes Viergespann aber bearbeiten auch die Allergott-losesten.“<sup>124</sup>

Aus welchem Grund wird die „Quadriga“ abgelehnt? Sie bedeutet eine Auflösung der Offenbarung, weil sie die Eindeutigkeit der Schrift zerstört. Das Ausspinnen geistlicher Deutungen erscheint Luther als Spielerei, als unernst. Damit läßt sich belegen, was man gerade will, wobei das, was das Wort selbst sagen will, überhört wird. An diesem Ungehorsam trägt die Schuld die „Philosophie“. Andere, fremde Prinzipien, werden der Schrift übergestülpt. Ist die allegorische Auslegungsmethode auch im entscheidenden Punkt unbrauchbar, so müßte sie doch nicht überhaupt sinnlos sein; junge Theologen könnten sich darin üben. Diese Bemerkung darf nicht überschätzt werden, aber trotzdem zeigt sie, daß Luther die Allegorese nicht einfach ablehnt. Wieso aber ist es auch nur denkbar, sie beizubehalten? Wir werden darauf noch eingehen müssen.

Die endgültige Klärung seiner Stellung gewinnt Luther in den Jahren 1519/20. Sie kommt zum Ausdruck vor allem in seiner Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium“ und in den „Operationes in Psalmos“.

Es gilt jetzt, „daß den göttlichen Worten keinerlei Gewalt angetan werden darf, weder durch einen Menschen, weder durch einen Engel. Vielmehr müssen sie, soweit das geschehen kann, in ihrer einfachsten Bedeutung bewahrt werden und dürfen nicht außerhalb ihrer grammatischen, eigenen Bedeutung aufgefaßt werden, wenn nicht ein eindeutiger Umstand dazu zwingt, damit die Gegner nicht die Gelegenheit erhalten, die ganze Schrift in einem Spiel auszumanaöverieren. Aus diesem Grund wurde einst Origenes mit Recht zurückgewiesen, weil er die Bäume und alle Dinge, die vom Paradies geschrieben werden, unter Umgehung der grammatischen Formulierung zu Allegorien machte, da man daraus schließen konnte, die Bäume seien nicht von Gott geschaffen.“<sup>125</sup> Oder weiter unten heißt es: „Ich möchte

<sup>124</sup> 1, 507, 33: „Unde de eis conqueritur B. Hieronymus, quod arbitrio suo trahunt repugnantem scripturam, et iam proverbium factum est, scripturam habere caereum nasum. Hoc effecerunt insulsi illi et inepti somniatores, ludentes in sensu literali, allegorico, morali, anagogico, et vocantur doctores Scholastici, et hoc propriissimo veroque nomine: Scholastici enim sunt, id est ludicri et lusores, immo illusores tam sui quam aliorum, qui neque quid sit litera neque quid spiritus cognoverunt, Et ferendum erat tale studium in quadruplici illa expositione scripturae, si modo tanquam rudimenta haberentur pro incipientibus. Nunc vero totius fastigium eruditionis in isto ludo statuunt, nec unquam ad verum intellectum pertingunt, qui sine puritate cordis nunquam potest attingi. Illam autem quadrigam versant etiam impiissimi.“

<sup>125</sup> 6, 509, 8: „... quod verbis divinis non est ulla facienda vis, neque per hominem neque per angelum, sed quantum fieri potest in simplicissima significatione servanda sunt,

nicht, daß ein Theologe sich um Allegorien bemüht, bevor er von dem legitimen und einfachen Sinn der Schrift „zusammengefaßt“ worden ist. Sonst wird er nicht ohne Gefahr Theologie treiben, wie es Origenes geschah.“<sup>126</sup> In diesem letzten Zitat spielt Luther wieder an auf die Stelle Röm. 9,28, die schon der Tradition als Begründung der typologischen Auslegung diente. Luther macht also keinen Unterschied zwischen der speziellen allegorischen und zwischen der typologischen Ausdeutung der Schrift; beides heißt allegoria. Und beides ist zu verwerfen, weil es dazu dienen kann, den einfachen Wortsinn der Schrift hinwegzumanipulieren, was wiederum zur Folge hat, daß die Schrift nicht länger die Norm für alle Lehre in der Kirche sein kann. Allerdings ist deutlich, daß Luther nicht jede Weise der allegorischen Interpretation verwirft. Wenn der Wortsinn selbst etwa durch seine Dunkelheit es nahelegt oder wenn andere Bibelstellen es beweisen, dann kann und muß eine Stelle auch in übertragenem Sinne verstanden werden. In dieser verwandelten Gestalt führt Luther die typologische Exegese weiter, während die eigentliche Allegorie grundsätzlich ausscheidet.

Die zweite Psalmenvorlesung schließt Luther ab mit der Behandlung von Ps. 22. Die Auslegung dieses Textes muß Luther unterbrechen, um sich in Worms vor Kaiser und Reich zu verantworten<sup>127</sup>: er muß das Schlimmste gewärtigen. So gewinnen seine Worte eine besondere Eindringlichkeit. Keine Frage kann es sein, daß der Psalm von der Passion Christi handelt. So wie Christus am Kreuz gelitten hat<sup>128</sup>, so leidet er auch heute unter uns<sup>129</sup>, so leidet er auch in seiner Kirche<sup>130</sup>. Zur Passion, die die Kirche erdulden muß, gehört es schließlich, „daß die Kleider verteilt werden und daß sie über die

---

et nisi manifesta circumstantia cogat, extra grammaticam et propriam accipienda non sunt, ne detur adversariis occasio universam scripturam eludendi. Quo consilio recte Origenes olim repudiatus est, quod ligna et omnia quae de paradiſo scribuntur, grammatica locutione contempta, in allegorias verterit, cum hinc possit duci, ligna non esse creata a deo.“ (De captivitate, zit. bei G. Ebeling, Artikel „Hermeneutik“ in RGG III, 252.) Nicht zufällig dürfte hier die allegorische Deutung mit einer Verachtung der Schöpfung in Zusammenhang gebracht werden. Bei einer extrem „allegorischen“ Auslegung kann in der Tat das Vordergründige (der Text, die Geschichte, die sichtbare Welt) gegenüber der eigentlichen Wahrheit bedeutungslos werden. Damit droht aber die Beziehung Gottes zu den äußerlichen Dingen zu zerreißen. Wenn der Glaube allein im Raume der „Bedeutsamkeit“ existiert, dann wird es schwer sein, die vorfindliche Welt noch als Schöpfung Gottes zu erkennen, sie der Gottlosigkeit zu entreißen.

<sup>126</sup> 6, 562, 24: „Nollem ego Theologum allegoriis operam dare, donec consumatus legitimo scripturae simplici sensu fuerit: alioquin, sicut Origeni contigit, non citra periculum theologissabit.“ (Ebenfalls bei Ebeling, RGG III, 252.) Augustin nennt das Doppelgebot der Liebe: „verbum consummans et brevians“ (CSEL 60, 223, 24 = De spiritu et littera.)

<sup>127</sup> Nach W. A., Einleitung zu Bd. 5, wurde die Auslegung von Psalm 22 beim Vers 19 unterbrochen und erst später für den Druck nachgeschrieben (ab 5, 649, 23).

<sup>128</sup> Das behandelt Luther 5, 583, 6—637, 24.

<sup>129</sup> Hierüber 5, 637, 25—642, 22.

<sup>130</sup> 5, 641, 25—649, 22.

ungenähte Tunica das Los werfen“<sup>131</sup>. Damit meint Luther folgendes: „Nachdem sie nämlich alles, was Wort und Glauben betrifft, unterdrückt haben, daß weder die Gewalt des mündlichen Wortes noch die Frucht des Glaubens in der Kirche öffentlich blühen, da blieb nur noch jenes eine Denkmal übrig, durch dessen Anblick wir uns hätten an Christus erinnern und durch diese Erinnerung uns nähren und uns wieder neu dem Wort und dem Glauben hätten zuwenden können, nämlich die Heilige Schrift, wie sie nicht in der Rede, sondern im Buchstaben enthalten ist.“ Verschiedene Bibelstellen (1. Tim. 4, 13; Joh. 5, 39; Mt. 22, 29) zeigen, daß man „in den Schriften ... die Wahrheit des Glaubens eingehüllt findet, wie Christus in seinen Kleidern. Wo nämlich die Stimme und der Glaube und die Werke Christi verlorengegangen sind, da haben wir nichts mehr von ihm, als allein die Schriften. Deshalb wird zuletzt diese Vergewaltigung geweissagt. Auch die Evangelisten haben im Geiste empfunden, was den Büchern geschehen werde, die sie uns von Christus geschrieben haben. Und wenn auch diese Vergewaltigung Christus wenig Schmerz zufügt, so hat diese ‚figura‘ doch keinen geringen, sondern den letzten Schaden der Kirche bezeichnet, wenn nämlich aus der Schrift der Geist des Glaubens hätte geschöpft werden können, wären dem Glauben auch Worte und Werke entströmt, und die Ehre der Kirche wäre weithin unverletzt geblieben.“<sup>132</sup> Es sind zwei Vergewaltigungen, die der Schrift geschehen, die „Teilung“ und die „Verlosung“. Unter „Verlosung“ meint Luther das, daß nicht das Zeugnis der Schrift selbst Geltung hat, sondern, daß das kirchliche Lehramt die Entscheidung fällt, was gelten darf und was nicht. In unserem Zusammenhang kommt es aber vor allem auf die „Teilung“ an, denn damit meint Luther die Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Dabei geht er kurz auf die Entstehungsgeschichte dieser Auslegungsweise ein. Daß man die Stelle 2. Kor. 3, 6 auf den Litteralsinn der Schrift bezog, das geschah in einer falschen Nachahmung des Apostels Paulus, der etwa

<sup>131</sup> 5, 643, 24: „... quod vestes partiuntur et sortem mittunt super tunicam inconsuitem“.

<sup>132</sup> (Ebd.) „Postquam enim omnia, quae verbi et fidei sunt, oppresserint, ut nec vocalis verbi vigor nec fidei fructus in Ecclesia palam floreat, reliquum erat unum illud memoriale, cuius inspectu Christi meminisse et hac memoria nos alere et ad verbum ac fidem instaurare poteramus, scilicet sacra scriptura, non voce, sed literis contenta.“ ... „In scripturis itaque veritas fidei involuta invenitur ceu Christus in suis vestimentis. Neque enim ubi vox et fides et opera Christi defecerunt, aliquid eius amplius habemus quam solas scripturas. Ideo novissimo loco ea iniuria canitur. Et Evangelistae spiritu praesente senserunt, quid futurum esset de libris, quos nobis scriebant de Christo. Et quamvis Christo parum doloris affert ea iniuria, tamen non leve, immo ultimum nocumentum Ecclesiae haec figura significavit, siquidem e scriptura hauriri poterat spiritus fidei, ex fide tum fluxissent verba et opera, et salva manisset ex magna parte Ecclesiae gloria.“ Auch diese Stelle zeigt übrigens, daß Luther in erster Linie am lebendigen Wort gelegen ist; die Schrift kommt in Betracht als Niederschlag dieses Wortes, von daher hat auch sie eine einzigartige Dignität.

Gal. 4, 22 ff. eine Allegorie gebraucht. Dieser Mißbrauch<sup>133</sup> sei nach einer von Euseb überlieferten Nachricht des Philo vor allem unter den Christen von Alexandria betrieben worden. Verschlimmert hat Origenes die Sache, indem er darüber hinaus lehrte, der Litteralsinn sei überhaupt zu verachten und allein der spirituelle Sinn müsse aufgenommen werden. Mit solchen Theorien habe der Alexandriner aber nur der Philosophie des Porphyrius eine Handhabe geboten und deshalb zeigte es sich, daß in jenen frühen Zeiten noch der Geist in der Kirche lebendig war, weil man den Origenes verdammt. Nachdem es keine Väter mehr gab, setzte der volle Verfall ein. Der heilige Thomas hat schließlich mit Lyra und den Seinen jene Quadriga in die Welt gesetzt, mit der sie die Schrift zerrissen haben<sup>134</sup>.

„Ist es denn nicht äußerst unfromm, die Schriften so zu zerteilen, daß man dem Buchstaben weder den Glauben noch das rechte Handeln, noch die Hoffnung zurechnet, sondern nur die Historie, die so doch keinen Nutzen hat. So rechnet man der Allegorie den Glauben zu, aber nicht das rechte Handeln und auch nicht die Hoffnung; der Tropologie das rechte Handeln, der Anagoge die Hoffnung, ganz als ob Paulus (2. Tim. 3, 16) nicht sagte: „Jede Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zum Lehren, Tadeln, Strafen und zum Zurechtweisen in Gerechtigkeit, daß der Mensch Gottes vollkommen sei, zu jedem guten Werk gerüstet.““<sup>135</sup> Nach Luther muß allein der Wortsinn gelten. Das bedeutet aber keineswegs eine Reduktion der Exegese auf die philologisch-historische Erkenntnis. Vielmehr enthält das eine Wort eben zugleich auch die lebendige christliche Wahrheit, führt eben dieses Wort auch zu gutem Handeln und vermittelt dasselbe Wort den Christen die Hoffnung auf die ewige Seligkeit. All das ist nicht irgendwo hinter dem Wort zu suchen, sondern in ihm. In diesem Sinne könnte man sagen: nicht die vier Sinne sind auf einen reduziert, sondern der Wortsinn hat die anderen Sinne

<sup>133</sup> Ich nehme an, daß das „tale quid“ von 644, 10 auf das Nächstliegende zu beziehen ist. Die alexandrinischen Christen haben nicht schon den ganzen „Greuel der Verwüstung“ aufgebracht, sondern sie trieben nur (in falscher Anlehnung an Paulus) eine typologische Exegese, bei der das eigentliche Gewicht auf der Erfüllung lag. Inwiefern Luthers Urteile historisch zutreffen, ist hier nicht zu untersuchen.

<sup>134</sup> Luther sagt, es sei so weit gekommen, daß jeder Schriftsinn seine eigenen Autoren, Forscher und Doktoren hatte (5, 644, 26). Die Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn führte in der Tat zu einer Arbeitsteilung und damit zu einer Aufgliederung der Theologie, die etwa unseren Disziplinen entspricht. Wenn man Luthers Urteil darauf bezieht, dann ließe sich sagen, daß eine derartige Aufteilung vielleicht praktisch sinnvoll sein mag, aber niemals grundsätzlich gebilligt werden darf.

<sup>135</sup> 5, 644, 39: „Nonne impiissimum est sic partiri scripturas, ut literae neque fidem neque mores neque spem tribuas, sed solam historiam iam inutilem? Sic allegoriae fidem, non mores neque spem, Tropologiae mores, Anagogae spem, quasi non Paulus dicat 2. Timo. 3. „Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum et ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo dei ad omne opus bonum instructus.““

annektiert. Der Wortsinn ist weit mehr als ein toter *sensus litteralis*, der nur von den vergangenen *res gestae* handelt.

„Es herrschte solche Roheit, daß man auch nicht die Grammatik richtig verstand, und wenn man auf etwas stieß, was ‚figurate‘ gesagt war, so machte man daraus einen ‚mystischen‘, d. h. gar keinen Sinn. Wenn der Geist nicht vorher angekündigt hätte, daß die Zerreißung der Schrift in den Grenzen jener vier Sinne stattfinden werde, dann hätte man gewiß ebenso viele Sinne aufgebracht, wie die Schrift an grammatischen Figuren gebraucht, da man doch nicht so viel Geist und Urteilskraft besaß, zu erkennen, daß die Allegorie, die Anagoge und die Tropologie für dasselbe angesehen werden konnten. Denn die Allegorie, die Tropologie und die Anagoge sind identisch. Der Apostel nennt sie nicht irgendeinen Schriftsinn (die Schrift hat auch nicht mehr als einen einzigen Sinn), sondern Redeweisen des Geheimnisses. Er sagt 1. Kor. 14, 2 ‚der Geist aber spricht Geheimnisse aus‘. Diese Sache liegt nämlich außerhalb der Schrift in der Freiheit des Geistes und hat mit der Schriftauslegung nichts zu tun, sondern ist eine eigene Wissenschaft. Die Schrift aber muß die allereinfachste Lehre des ganzen Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und aller guten Werke bleiben.“<sup>138</sup>

Luther weiß also nicht nur darum, daß die drei geistlichen Sinne nur verschiedene Formen der einen geistlichen Auslegung darstellen; es ist ihm auch klar, daß diese Auslegungsweisen auf biblische Redefiguren zurückgehen. Kann aber dann die typologische Deutung einfach abgewiesen werden, wenn sie der Apostel Paulus selbst angewandt hat? Doch wohl nicht. So scheint mir der Gedankengang Luthers etwas zu verunglücken, wenn er behauptet, jene Geheimnisse hätten „nichts“ mit der Schrift zu tun. Luther dürfte dabei etwas im Sinne haben, was er sonst den verborgenen Gott nennt; nicht in dessen Sein haben wir zu versuchen einzudringen, sondern in die Offenbarung, in welcher Gott sich enthüllt, also in die Schrift, in das Wort. Wäre es nicht viel sachgemäßer zu sagen, daß sich das Mysterium Gottes, soweit er es uns enthüllen will, im Wort ausspricht? Luthers Formulierungen dürften dadurch bestimmt sein, daß sich in der geistlichen Aus-

<sup>138</sup> 5, 645, 16: „Scilicet tanta ruditas invaluit, ut nec grammaticam recte intelligerent, et quod figurate dictum inveniebant, hoc mysticum, idest nullum sensum fecerunt. Quod nisi spiritus praenunciasset, lacerationem istam scripturae intra limites istorum quatuor sensuum staturam, certe tot finxissent sensus, quot figuris grammaticis usa fuisset scriptura, quando non tantum habuerunt ingenii et iudicii, ut allegoriam, anagogen et tropologiam possent pro eodem accipere. Idem est enim allegoria, tropologia et anagoge, quas Apostolus non aliquem sensum scripturae (neque enim scriptura plusquam unicum sensum simplicissimum habet), sed mysteriorum locutiones vocat, dicens 1. Cor. 14. ‚Spiritus autem loquitur mysteria.‘ Res enim ista extra scripturam versatur in libertate spiritus et nihil ad scripturam tractandam pertinet, sed seorsum aliud genus studii est, scriptura manente simplicissima doctrina totius fidei, spei, charitatis et omnium bonorum operum.“ Psalm 22 entfaltet nach Luther die Passion Christi in vierfacher Weise; dafür jeweils die Hauptverse sind Vers 1, 7, 13 und 15.

legung immer mehr eine Willkür breitgemacht hatte, deren wichtigstes Ziel es war, nur vom Buchstaben loszukommen.

Daß Luther im übrigen gar nicht daran denkt, vollkommen auf figürliche Auslegung zu verzichten, zeigt der ganze Zusammenhang. Der Psalm 22 prophezeit die Passion Christi. Das Leiden Christi vollzieht sich aber nicht nur am Kreuz, sondern auch unter uns: einerseits, indem der Heiland an unserer Statt duldet, andererseits, indem er von den Ungläubigen gequält wird. Seine Passion ereignet sich in der Vergewaltigung der Kirche, in der Zerreißung der Schrift. Hier folgt Luther geradezu dem Denkschema der Typologie, indem er das alttestamentliche Wort, das Christusgeschehen, den Christus-pro-nobis, die Kirche und die Schrift miteinander verknüpft. Freilich bilden all diese Ereignisse nicht eine zeitliche Abfolge, sondern sie fallen als ein und dieselbe Wirklichkeit zusammen<sup>137</sup>. Dies wird besonders klar, wenn Luther ausführt: Das Antlitz Christi bedeutet „sein Erkennen im Geist und Glauben, d. h. daß man nicht allein das Historische seiner Passion weiß, worum man sich heute allein bemüht, . . . so daß, wenn schon etwas von der Historie übriggeblieben ist, dennoch nichts dableibt von der Einfachheit der Evangelisten, die in dieser Sache allein am meisten vermag und am meisten hätte bewahrt werden müssen, um den *geistlichen* Glauben zu verwirklichen . . . Dann aber kennst du im Geist das Leiden Christi, wenn du von der vollen Leidenschaft des Glaubens in es hineingerissen wirst und nicht zweifelst, daß für dich Christus dies alles erlitten hat, daß seine Strafen deine Sünden sind, die er auf sich nahm und trug und in der sieghaften Auferstehung von den Toten in sich verschlungen hat, daß sie dir nicht schaden können, wenn du nur an seinen Namen glaubst.“<sup>138</sup> Solche Wirklichkeit liegt nicht als bloße Tatsache fernab von unserer Person, sondern dringt auf uns ein, will von uns aufgenommen werden. In dieser Weise begegnet hier das Wort vom Psalm 22.

All das bedeutet nämlich für Luther gerade kein Ablenken vom Wort, sondern seine Explikation.

In ähnlicher Weise finden sich in dieser Vorlesung zahlreiche „Allegorien“. Dabei setzt Luther (anders als etwa in der ersten Psalmenvorlesung) entschieden beim Wort ein — und bleibt auch dabei; es ist das Wort selbst, das diesen weiteren Sinn hat.

<sup>137</sup> Das soll nicht heißen, daß es nicht auch einen Unterschied zwischen dem Heilereignis und seiner „Austeilung“ gäbe. Das Ereignis findet nicht erst im Glaubensakt statt.

<sup>138</sup> 5, 638, 3: „Est notitia eius in spiritu et fide, hoc est ut non tantum scias historiam passionis eius, in qua hodie solum laboratur, . . . ut si quid historiae reliquum est, nihil tamen superest simplicitatis Euangelisticae, quae sola in hac re omnium maxime et valet et servanda fuit, propter fidem spiritus formandam, . . . Tunc autem noscis in spiritu passionem Christi, quando pleno affectu fidei in ipsam raperis non dubitans, pro te esse Christum haec omnia passum, poenasque illius tua esse peccata, quae super se accepit et tulit, resurgensque a mortuis in semetipso absorbuit victor, ne tibi nocerent, modo in nomine eius credideris.“

So sieht Luther etwa in Ps. 2,9 eine Allegorie auf das opus alienum dei<sup>139</sup>. Damit vollzieht er aber nicht eine erweiternde Ausdeutung, sondern hier sucht er den eigentlichen Sinn des Wortlauts. Bei der Auslegung des Wortes Zion (Ps. 9,12) lehnt es Luther sogar ausdrücklich ab, dieses Wort allegorisch auf die in der Welt verstreute Christenheit zu beziehen; er will dem Buchstaben folgen und versteht die Stelle deshalb von Jerusalem, wo Christus die Kirche einsetzte, begann und vollendete. Insofern ist dort von der Kirche die Rede und deswegen folgt eine ausführliche Beziehung auf die ecclesia<sup>140</sup>. Vor allem aber ist bei vielen Psalmen die christologische Deutung die richtige<sup>141</sup>. Mehrfach findet sich Luther durch die Umstände, durch den Zusammenhang oder durch den Satz selber zu einer allegorischen Auslegung veranlaßt<sup>142</sup>. Auch auf den Kontext kann sich Luther bei seiner Entscheidung für oder gegen die Allegorese berufen<sup>143</sup>. Sogar der allgemeine Sprachgebrauch kann darauf hinweisen, daß eine Stelle übertragen verstanden werden will<sup>144</sup>. Am wichtigsten ist freilich das Zeugnis des Neuen Testaments<sup>145</sup>. Wenn eine Stelle vom Neuen Testament allegorisch verstanden wird, so ist das ihre rechte Deutung<sup>146</sup>. Wenn ein solcher Anhaltspunkt gegeben ist, dann gilt: „In diesem Verständnis muß der Geist also befestigt werden und soll sich nicht durch andere Lehre wie vom Wind umhertreiben lassen, denn vom Himmel ist dieser Sinn festgestellt.“<sup>147</sup> Nach Luthers Meinung entspricht es sogar dem biblischen Sprachgebrauch, daß bestimmte Wörter allegorisch verstanden werden müssen<sup>148</sup>. Es existiert sogar ein ganzes Bezugssystem, das Luther wie dem Mittelalter geläufig ist. Daß Luther aber hierbei immer zuerst nach dem Wortsinn fragt und die allegorische Bedeutung eben als die rechte Auslegung findet, das zeigt sich auch indirekt an solchen Stellen, die entweder unsinnig sind, deren Text verderbt ist, die nicht übersetzbar sind<sup>149</sup>. In diesen Fällen sieht sich Luther zur Allegorese gezwungen, weil eben der Wortlaut nichts anderes ergibt<sup>150</sup>. Solche Stellen sind freilich nicht Gelegenheiten, sich nun freier zu ergehen, sondern hier sucht Luther

<sup>139</sup> 5, 63, 28.

<sup>140</sup> 5, 306, 31.

<sup>141</sup> Dies gilt nicht einfach automatisch: vgl. unten S. 50.

<sup>142</sup> 5, 585, 36: „Allegoriam ergo nobis extorquet ipsa circumstantiae, consequentiae et sententiae vis . . .“; 255, 32.

<sup>143</sup> 5, 529, 12; 583, 11.

<sup>144</sup> 5, 355, 17; vgl. 508, 2; 365, 21, wo auf die allgemeine Erfahrung hingewiesen wird. Damit wird aber nicht etwa an das Urteil der Vernunft appelliert, sondern die natürliche Anschauung dient nur sekundär der Applikation.

<sup>145</sup> Auch andere alttestamentliche Stellen können Hinweise bieten: 5, 44, 18; 51, 17; 572, 35; vgl. 512, 3; 585, 36.

<sup>146</sup> Z. B. 5, 37, 13; 255, 27; 273, 25; 541, 6; 601, 5.

<sup>147</sup> 5, 48, 5: „Firmandus itaque est animus hoc sensu nec alio doctrinae vento agitandus, de coelo enim confirmatus est iste intellectus . . .“

<sup>148</sup> 5, 460, 25; 366, 21; 585, 39; vgl. dazu G. Ebeling, Evangelienauslegung S. 164.

<sup>149</sup> 5, 480, 34.

<sup>150</sup> Ähnlich argumentiert bekanntlich schon Origenes.

die Deutung aus dem gesamtbiblischen Sprachgebrauch oder er findet wenigstens einen Sinn, der nach der *analogia fidei* vertretbar erscheint. Die Strenge, mit der er jeweils vorgeht, wird auch deutlich bei solchen Texten, für deren allegorische Ausdeutung er sich einmal entschieden hat. Diese Auslegungsweise darf dann nicht einfach wieder verlassen werden<sup>151</sup>. Ein Schweifen verbietet sich deshalb, weil die Schrift nur einen Sinn hat, hier eben einen übertragenen, der dann auch durchgehend gelten muß.

Diese Beispiele ließen sich noch vermehren<sup>152</sup>. Mit alledem möchte Luther aber, wie gesagt, nicht eigentlich allegorisieren, sondern nur den einzig richtigen Sinn erheben. Das hat er in seiner Auslegung von Psalm 2, 3 auch deutlich formuliert. „Daß durch die ‚Bande und Joch‘ in einer Allegorie oder Metapher die göttlichen Gebote bezeichnet sind, beweist Jer. 5, 4.“<sup>153</sup> „Es ist aber der ganze Vers allegorisch, denn ‚zerbrechen‘ bedeutet verachten und brechen, ‚Bande‘ die Gebote, ‚abwerfen‘ nicht gehorchen, mißachten, nicht hinnehmen, ‚das Joch‘ Unterricht und Zurechtweisung zur Zucht des Fleisches. Ich nenne den Vers allegorisch aber nicht in der Weise, wie es die neueren Theologen tun, daß man einen anderen sensus historialis hinter dem Wort suchen müsse, als den gesprochenen, sondern in der Weise, daß er den wahren und eigentlichen Sinn in verschlüsselter Rede ausdrückte (figurata locutione).“<sup>154</sup> Es darf also nicht etwa ein duplex sensus historicus angenommen werden, nach dem etwa der Prophet damals etwas sagte, was gleichzeitig auch noch ein anderes Ereignis mitmeinte<sup>155</sup>. Es gibt nur einen Schriftsinn und dieser kann, je nach den Umständen, seine unmittelbare Bedeutung haben oder aber in seinem Wortsinn eine bestimmte allegorische Aussage machen.

Einem modernen Betrachter wird es nicht schwerfallen, Luther verschiedene Irrtümer anzukreiden. Wenn überhaupt, so scheint sich hier das Ver-

<sup>151</sup> 5, 230, 10; 503, 10; 548, 8; 552, 15; 498, 30.

<sup>152</sup> J. Hilburg (Luther und das Wort Gottes) gibt eine (unvollständige) Übersicht auf den Seiten 100—108.

<sup>153</sup> 5, 51, 17: „Significari autem vinculis et iugis pracepta divina per allegoriam vel metaphoram, Hiere. v. probat.“

<sup>154</sup> 5, 51, 33: „Est autem totus versus allegoricus, nam ‚rumpere‘ pro contemnere et irritum facere, ‚vincula‘ pro praecepsis, ‚proiicere‘ pro non obedire, negligere, non recipere, ‚iugum‘ pro eruditio et disciplina castigandae carnis accipitur. Non autem allegoricum dico more recentiorum, quasi alius sensus historialis sub eo sit querendus, quam qui dictus est, sed quod verum et proprium sensum figurata locutione expresserit.“

<sup>155</sup> Vgl. W. Werbeck (Perez, S. 118—123, zit. S. 121): „Wurde aber zugegeben, daß bereits der Prophet — natürlich infolge göttlicher Offenbarung — mit seinen Worten letztlich das mysterium Christi gemeint habe, so war weiter die Folge, daß Lyra einen doppelten sensus litteralis annehmen mußte, von denen der eine die Gegenwart des Propheten und der andere das Christusgeschehen betraf.“ Lyra folgen hierin auch Paul v. Burgos, Matthias Döring und Faber Stapulensis. Es ist bemerkenswert, daß Luther diese Theorie ablehnt. Die christologische (oder eine andere allegorische) Deutung wird von ihm nicht als ein überbietendes Verlassen des Wortsinnes verstanden, sondern sie ist mit diesem identisch.

fahren zu empfehlen, das, was Luther grundsätzlich wollte (aber aus nahe-liegenden Gründen seinerzeit nicht erreichte), nun in reiner Form auszuführen, also allein den Wortsinn der Schrift gelten zu lassen unter Vermeidung jeglicher Allegorie. Eine solche Erwägung übersieht aber, daß für Luther der Wortsinn die Möglichkeit des allegorischen Verständnisses nicht aus-, sondern einschließt. Wenn das gilt, dann muß er das Wort selbst schon anders verstehen als es einer modernen, am historischen Sinn der Schrift orientierten Anschauung entspricht.

Ganz so einfach ist es in der Praxis nicht, den wahren Sinn einer Schriftstelle zu erheben. Mehrmals ist Luther darüber im Zweifel, ob ein Psalm auf Christus gedeutet werden will oder auf David, also allegorisch oder historisch<sup>156</sup>. So entschließt er sich z. B., die beiden Psalmen 20 und 21 zweimal auszulegen, einmal auf David, das andere Mal auf Christus. Auch sonst kann Luther schwanken, welches der rechte sensus litteralis sei<sup>157</sup>. Dies ist etwa beim Psalm 18 der Fall, bei dem sich Luther schließlich doch für eine christologische Interpretation entscheidet<sup>158</sup>. J. Hilburg bemerkt dazu treffend: „Man entnimmt zugleich dieser Stelle, daß es sich nur um die Frage handelt, ob der Inhalt nebenher *auch* historisch zu verstehen ist . . .“<sup>159</sup> Die Deutung auf Christus steht für Luther eher fest und steht fester, als die historische<sup>160</sup>.

Wie wenig die Auslegungsweise Luthers eine Methode im modernen Sinn ist, das zeigt sich in einer erstaunlichen Freiheit, die er nun auch hat. „Was schadet es denn, daß man in der Kirche, wenn die Worte schlecht wiedergegeben sind, einen anderen Sinn hat, als den ursprünglichen? Wenn er nur fromm ist.“<sup>161</sup> Es gibt doch auch viele vorzüglich überlieferte Stellen, deren Sinn aber trotzdem heute der Kirche noch verschlossen ist, wie etwa Prophezeiungen von den Letzten Dingen. Es kann kein Zweifel sein, daß die Kirche den rechten Sinn der (undeutbaren) Worte besitzt, auch wenn sie an der betreffenden Stelle nicht sicher verstanden werden können. „Was hätte sie denn nicht, die den Geist Christi hat? Sie braucht nicht jede Stelle, die der Geist spricht, kennen. Dies möchte ich sagen gegen die Pedanten, die gleich, wenn man etwas anderes findet, als es herkömmlich ist, einen Angriff auf die Kirche wittern.“<sup>162</sup> So sehr Luther darauf dringt, den Wortsinn der Schrift

<sup>156</sup> So etwa bei Psalm 3,20.21: 5,95,32.

<sup>157</sup> 5,121,39; 583,11.

<sup>158</sup> 5,490,18.

<sup>159</sup> J. Hilburg, Wort Gottes, S. 103.

<sup>160</sup> Luther weiß auch, daß die Deutung auf Christus eine allegorische ist und nicht den unmittelbaren historischen Sinn wiedergibt. Dabei ist die Beziehung auf Christus allerdings vom Text selbst gefordert. Es ist demnach nicht verwunderlich, daß später, je mehr man sich einer rein geschichtlichen Auslegung zuwandte, die christologische und die historische Deutung auseinandergebrochen sind.

<sup>161</sup> 5,469,16: „Quid enim nocet verbis male redditis alium sensum, quam sit nativus, in Ecclesia haberi? modo sit pius . . .“

<sup>162</sup> 5,469,23: „Quid enim non habeat, quae spiritum Christi habet? cui non sit necessarium omnem locum spiritus in scriptura nosse. Haec dixerim contra morosos, qui statim, ut aliter quam receptum est quippiam fuerit inventum, calumniam Ecclesiae interpretantur.“

zu hören — daran hängt Glaube und Heil —, so wenig ist für ihn in jedem Falle ein säuberliches Destillationsverfahren notwendig, das erst die Wahrheit erarbeiten müßte. Sicher muß man sich so genau wie nur möglich an den Wortsinn halten, aber es kommt dabei darauf an, daß man den rechten Geist trifft, den Geist Christi. Hier liegt der eigentliche Grund dafür, warum es Luther einfach nicht nötig hat, die Allegorie konsequent zu vermeiden.

Während er selbst die Stelle Psalm 4, 8 b auf die Gottlosen beziehen will, haben andere sie auf das Sakrament hin ausgelegt. Was tut's! „Jeder mag überschwenglich seinem Verständnis folgen, wenn nur Glaube und Friede dabei gewahrt bleiben.“<sup>103</sup> Zu Psalm 18, 34 findet Luther verschiedene Auslegungen vor und entscheidet sich selbst auf Grund des Kontextes, aber doch verwegen genug, für eine neue Interpretation. Sie hat deshalb ihr Recht, weil sie eines gewährleistet: „im Geist verweilen wir auf der Seite des Propheten“<sup>104</sup>. Luther weiß sich einig mit dem Sprecher der Psalmen, denn er trifft denselben Geist, der auch in jenem lebendig war, den Geist Christi.

Das Buch von H. Wernle (Allegorie und Erlebnis bei Luther), das versucht, Luthers Vorstellungen nach psychologischen Schemata aufzuschlüsseln, rednet die Allegorie der bergenden, mütterlichen Seite zu<sup>105</sup>. Mag das anfechtbar sein, so ist darin doch auch etwas Richtiges gesehen. Daß Luther diese Weise der Auslegung übt, zeigt, daß nicht erst das Subjekt durch kritische Prüfung der Texte in methodischem Vorgehen die Wahrheit erarbeiten muß. Wenn das Wort selbst von Fall zu Fall auch diesen allegorischen Sinn haben kann, dann kann es sich nur erschließen einem gläubigen Hinhören, dem dafür die Ohren aufgegangen sind. Diese Weise der Rezeption darf nicht mit freier Phantasie oder mit ungenauem Sentiment verwechselt werden: es ist etwas Bestimmtes, was sich hier bietet, ebenso wie Christus ein Bestimmter ist.

Es trifft nun sicher zu, daß Luthers Arbeiten an der Schrift eine Revolution ihrer Auslegung heraufgeführt haben, aber Luther deshalb zum Vater der modernen historisch-kritischen Bibelwissenschaft machen zu wollen, das ist ein Unternehmen, das eigentlich unter dem Niveau eines Historikers wie Ebeling liegt<sup>106</sup>. Luther ringt nicht um ein wissenschaftliches Auslegungs-

<sup>103</sup> 5, 121, 40: „Abundandum est unicuique in sensu suo, salva fide et pace.“

<sup>104</sup> 5, 529, 13: „in spiritu enim versamur cum propheta.“

<sup>105</sup> Der „väterliche“ Gegenpol dazu manifestiert sich in Luthers „Kampfeinstellung der Eindeutigkeit und Unnachgiebigkeit“ (S. 59). „Eine ungeheure Durchschlagskraft, die sich gegen die römische Umklammerung richtet (der Vater in ihm), und eine nicht geringere Gegenkraft des Beharrens und der Bindung an das Bekämpfte (die Mutter) halten sich in ihm die Waage. Beide aber verwandeln sich nicht in Kräfte des Einzelmenschen, sondern leben sich in der Ebene des Gemeinschaftswillens aus“ (S. 113). Diese Konstruktion macht zu wenig deutlich, daß für Luther das Wort immer etwas Umgreifend-Bergendes an sich hat. Ihm gegenüber ist ein aktiver („väterlicher“) Zugriff in jedem Falle unangebracht, nicht nur dann, wenn es als allegorisches Wort verstanden wird.

<sup>106</sup> Vgl. G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche = ZThK 47 1950.

prinzip, sondern er will das freilegen, was Gott spricht. Er sucht „legitimum et proprium illum germanumque sensum . . . , qui in contentione pugnet et fidei eruditionem stabiliat“<sup>167</sup>.

Soweit ich sehe, hat sich grundsätzlich Luthers Einstellung zu dem, was er Allegorie nennt, nicht mehr wesentlich geändert<sup>168</sup>. Als Beispiel dafür noch ein Blick auf die letzte Genesisvorlesung<sup>169</sup>.

Auch hier ist es erstes und oberstes Gebot, den Wortsinn festzuhalten. So heißt es (wohl in der Formulierung der Herausgeber, aber doch im Sinne Luthers): „Aber alle, besonders die, welche sich mit den heiligen Schriften beschäftigen, haben sich darum zu bemühen, daß sie den einen gewissen und einfachen Sinn der Schrift haben und nicht umherirren und herumvagabundieren wie die Rabbinen und die scholastischen Theologen und die Professoren der Rechtsgelehrsamkeit, die sich ständig mit Äquivokationen herumschlagen.“ Das Ergebnis sei Unsicherheit, die ganze Theologie sinke herab zur bloßen Meinung (*opinio*)<sup>170</sup>. Solchen unsicheren und unverbindlichen Ansichten verfallen nach Meinung Luthers vor allem auch die jüdischen Ausleger, die sich nur an einen nach ihrer Auffassung historischen Text halten wollen<sup>171</sup>. Dieser eine, klare Sinn ist offensichtlich nicht, wie P. Meinholt möchte<sup>172</sup>, der historische Sinn — dann wäre das Urteil über die Rabbinen unverständlich —, sondern es ist der Sinn des gesprochenen Wortes. Das bedeutet für Luther freilich zugleich, daß dieses Wort auf Christus hin zu

<sup>167</sup> 5,75,1: „Ad allegorias non facilis sum, praesertim quando legitimum et proprium illum germanumque sensum quaero, qui in contentione pugnet et fidei eruditionem stabiliat.“

<sup>168</sup> Wie G. Ebeling (Evangelienauslegung) gezeigt hat, tritt die allegorische Auslegung bei Luther mehr und mehr zurück, ohne ganz zu verschwinden (vgl. S. 77 und 88).

<sup>169</sup> Vgl. P. Meinholt, *Die Genesis-Vorlesung Luthers und ihre Herausgeber*, Stuttgart 1936. Ich stütze mich im folgenden vor allem auf das hier vorgelegte Material.

<sup>170</sup> 44,731,38: „Danda est autem opera omnibus, praesertim in sacris literis versantibus, ut habeant unum certum et simplicem sensum scripturae, nec sint errores et vagabundi, sicut Rabini et Scholastici Theologi et Professores Iuris, qui perpetuo laborant in aequivocationibus. Ideo Scholastica Theologia nihil aliud est, quam opinio. Vel sic, vel sic docendum et credendum est. . . Id enim variare nihil aliud est, quam nescire.“ Vgl. auch 42,173,32.

<sup>171</sup> Vgl. Luthers Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ (53,412 ff.).

<sup>172</sup> P. Meinholt, *Genesis*, S. 416 f. Wenn es zwischen dem frühen und dem späteren Luther auch keinen grundsätzlichen Unterschied gibt, so hat sich doch der ältere Luther entschiedener der Geschichte zugewandt. „Nicht von der Lehre, also von der Dogmatik und dem einfachen Zurückgehen auf die Schrift her hat Luther seinen Gegensatz gegen die katholische Kirche gerechtfertigt, sondern von der realen Geschichte aus. Die Geschichtsphilosophie Luthers ist es, die seine Stellung in der Kirchengeschichte begründet.“ Fragt sich, was hier „Geschichte“ heißt. Wenn das gemeint sein sollte, was heute Gegenstand der historischen Wissenschaften ist, dann stellt der Satz den wahren Sachverhalt auf den Kopf. Nicht an der Geschichte ist Luther gelegen, sondern am Wort. Allerdings verkündet das Wort ein reales Geschehen.

verstehen ist<sup>173</sup>. Einfach und gewiß kann uns dieses Wort dann werden, wenn wir es schlicht, wie es lautet, hinnehmen. Ein ständiges Hin- und Hererwägen würde es unsicher machen.

Seinen Hörern gibt Luther den Rat: „Wenn ihr Allegorien gebrauchen wollt, so tut das so, daß ihr dabei mit dem Glauben übereinstimmt; d. h. daß ihr sie anpaßt an Christus, die Kirche, den Glauben, das Predigtamt.“<sup>174</sup> An anderer Stelle, die wohl der Diktion Luthers noch näher steht, heißt es: „Ich kann die Allegorien nicht leiden. Wer sie dennoch benützen will, der soll zusehen, wie er sie verwendet.“<sup>175</sup> Zuerst hat man sich an den „historischen“ Sinn zu halten. Damit soll die Allegorie übereinkommen; deshalb muß sie vor allem die Früchte des Kreuzes Christi umfassen. Dagegen darf sie nicht zur geistreichen Spielerei werden, der sich die Mönche überlassen, die dasitzen, sich mit Christus unterhalten und schöne Auditionen und Visionen haben.

Selber gebraucht Luther öfter allegorische Deutungen, dann etwa, wenn das Neue Testament<sup>176</sup> oder der dunkle Text dazu zwingen<sup>177</sup>. Dann will es die Bibel selber, daß man sie im Geist auf Christus deutet, „denn der Sinn der Schrift kann nur einer und einheitlich sein“<sup>178</sup>. Daß alle Auslegung aber nicht einfach bestimmt werden kann als die wissenschaftliche Eruierung des vorhandenen Bibeltextes, das zeigt sich etwa darin, daß Luther in einer pneumatischen Schau in Joseph das Bild Christi auftauchen sieht. „Josephs Schicksal ist allegoria et typus Christi; Christus muß man vor Augen haben, wenn man Josephs Leiden verstehen will.“<sup>179</sup> Der alttestamentliche Typos, die Wirklichkeit Christi, die Bedeutsamkeit für uns fallen auch hier zusammen, wenn Luther sagt: „Christus est Joseph noster dulcissimus . . . non igitur potest alienus a nobis esse.“<sup>180</sup> Über dem von der Forschung oft genug herausgestellten Umstand, daß bei Luther die Allegorese mehr und mehr zurücktritt, sollte man doch nicht übersehen, daß das Wort in einer solchen Weise verstanden wird, die eine „allegorische“ Deutung eben nicht grundsätzlich verbietet. Man verbaut sich das Verständnis Luthers, wenn man meint, hier eine Inkonsequenz, ein Zurückbleiben hinter der eigenen Ein-

<sup>173</sup> P. Meinholt, Genesis, S. 424: „Luther will so von der Sache aus exegesieren, und die Sache ist ihm Christus.“ Schon diese Einsicht sollte ein Urteil, wie das eben zitierte (A. 172), verbieten.

<sup>174</sup> 42, 377, 19: „Et moneo vos, quanto possum studio, ut in Historiis aestimandis velitis diligentes esse. Sicubi autem Allegoriis vultis uti, hoc facite, ut sequamini analogiam fidei, hoc est, ut accommodetis eas ad Christum, Ecclesiam, fidem, ministerium verbi.“

<sup>175</sup> 43, 668, 13: „Ego itaque odi allegorias. Si quis volet iis uti, videat, ut cum iudicio eas tractet.“ Vgl. 42, 367, 7.

<sup>176</sup> 42, 173, 26: „Ego quidem ab eo tempore, quo cepi historicam sententiam amplecti, semper abhorri ab Allegoriis nec sum iis usus, nisi vel ipse textus eas ostenderet, vel interpretationes ex novo Testamento possent sumi.“ Vgl. 42, 367, 37.

<sup>177</sup> P. Meinholt verweist auf 43, 382, 24 und 44, 731, 38 (Genesis S. 425).

<sup>178</sup> P. Meinholt, S. 425.

<sup>179</sup> P. Meinholt, S. 424.

<sup>180</sup> 44, 489, 5, zit. bei Meinholt, S. 424.

sicht sehen zu sollen. Luther wäre der letzte, ein Element, das ihm unbrauchbar erschiene, nicht mit aller Konsequenz auszumerzen. Was er allerdings entschieden ablehnt, das ist eine wahllos schwefelnde Ausdeutung, die sich vom Text wegbegibt. In diesem Sinn wird die Allegorie kompromißlos ausgeschieden. Etwas anderes bedeutet es, daß für Luther Gott es ist, der dieses Wort spricht. Das heißt, daß mit dem Wort zusammen eine ganze Wirklichkeit auf dem Plan ist, für die als Zusammenfassung der Name „Christus“ steht. Von dieser Realität handelt das Wort; sie erscheint nicht erst hinter dem Wort, sondern sie spricht sich in ihm aus. Ein Anzeichen dafür, daß das verbum in den Zusammenhang dieser Wirklichkeit gestellt ist, bildet die Existenz der allegorischen Auslegung. In diesem Sinne bedeutet Luthers Auffassung vom Wort eine — freilich sehr verwandelte — Fortführung der Figuraldeutung. Das Neue bei Luther scheint mir vor allem darin zu liegen, daß die tiefere Wahrheit gerade *im* Wort sich ausspricht und daß ihre Wirklichkeit nicht in frommer Betrachtung bewundert werden, sondern vom gläubigen Herzen in ihrem drängenden Anspruch aufgenommen werden will.

Wenn schließlich das von Luther geübte Auslegungsverfahren in seiner methodischen Bedeutung geprüft werden soll, dann muß man sich vergegenwärtigen, daß der Begriff der Methode immer gewissermaßen einen perspektivischen Punkt impliziert, von dem aus eben die ganze Richtung der Methode organisiert ist. Ein solcher Punkt mag etwa das kritisch-fragende Ich sein, vor dessen Vernunft sich alles auszuweisen hat. Bei Luther hingegen liegt dieser Fluchtpunkt nach meiner Überzeugung in jener angedeuteten Wirklichkeit Christi.

## 2. Zur Rolle der Philologie für die Auslegung der Bibel<sup>181</sup>

Von den „Sprachen“ und von der „Grammatik“ spricht Luther in einer auf den ersten Blick sehr widerspruchsvollen Weise. Seit er sich für das wörtliche Verständnis der Schrift entschieden hat, kommt eben dem „Sprachen-Sinn“ maßgebende Bedeutung zu. Äußerungen Luthers in diesem Sinne sind so zahlreich, daß ich auf Belege im einzelnen verzichten kann. Der grammatische Sinn, das philologische Verständnis einer Stelle haben Geltung.

Dem stehen nun aber andere Gedanken Luthers gegenüber, die das Gegen teil auszusprechen scheinen. Man wird hier weniger an solche Äußerungen denken dürfen, wie sie freilich auch nicht selten bei Luther zu finden sind, nach denen die Regeln der Grammatik viel zu starr und grob sind, um der lebendigen Sprache gerecht zu werden<sup>182</sup>. „Wie viel newer artikel werden wyr müssen setzen, wenn wyr die Bibel an allen orten nach den grammata-

<sup>181</sup> Grundlegend: K. Holls Aufsatz „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegekunst“ (= Luther S. 544 ff.). Ferner: K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie; P. Hankamer, Die Sprache, ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert, 1927.

<sup>182</sup> Hierauf verweist auch K. Holl, Luther, S. 569.

tisschen regeln wollen meystern? Wie oft redet sie *contra convenientiam numeri, generis, persone? etc.* Ja wilche sprache thuts nicht?" so fragt er Karlstadt<sup>183</sup>. Man hat dieses Sprachverständnis wenig glücklich als „Irrationalismus“ bezeichnet<sup>184</sup>. Soweit er nämlich hier auf der Ebene des philologischen Verstehens bleibt, kämpft er nur gegen eine starre Handhabung der Grammatik, die dem individuellen Ausdruck mit ihrer schulmäßigen Doktrin nicht gerecht wird. Der eigenwillige, von der Regel abweichende Ausdruck ist aber kein unbegreifliches Wunder, sondern kann sehr wohl erklärt werden; Luther unternimmt es mehrmals, solchen abweichenden Sprachgebrauch zu begründen. Es wäre demnach doch auch eine bessere, angemessene Grammatik vorstellbar. Freilich gewinnt man den Eindruck, daß das Recht der lebendigen Sprache immer die schriftliche, festliegende Regel durchbrechen wird. Die Sprache wird sich — als eine im Sprechen verwirklichte — immer wieder über die grammatischen Festlegungen hinwegsetzen. Schon im profanen Bereich liegt der Maßstab für die Sprache nicht in der grammatischen Benützungsordnung, sondern in der Treffsicherheit des gesprochenen Wortes<sup>185</sup>.

Die Grammatik wird aber noch in anderer Weise als unzureichend empfunden. Hierfür ein Beispiel. Als Luther im Verlauf seiner Genesisvorlesung auf die schwierige Stelle 16,13 b zu sprechen kommt, an der Hagar (in lateinischer Übersetzung) sagt: „*Nonne vidi posteriora videntis mei*“, so bemerkt er: Diese Wendung „plagt die Grammatiker sehr“<sup>186</sup>. Sie können keinen rechten Sinn ermitteln. Einen Ausweg findet Luther über folgende Überlegung. Die Grammatik ist notwendig und sinnvoll, doch darf sie die Dinge nicht beherrschen, sondern hat ihnen zu dienen<sup>187</sup>. Um das zu bekräftigen, warnt Luther nachdrücklich vor der jüdischen Exegese; die Juden haben nur den Buchstaben, doch ist ihnen jegliche Kenntnis der Sache abhanden gekommen<sup>188</sup>. Eine bloß grammatisch richtige Auslegung kann demnach auch grundfalsch sein. Wie ist aber nun vorzugehen, wenn es nicht ausreicht, sich nur an die Vokabeln zu halten? Man muß sich vor allem in Hagar hineinversetzen, ihren Schrecken miterleben, ihre Freude sich vorstellen. Dann wird mit einem Male klar, wie das Wort gemeint ist: in der Anfechtung, wenn Gottes Zorn auf uns eindringt, erscheinen uns die „*posteriora*“ Gottes. Jetzt hingegen, nachdem Hagar die gnädige Zuwendung Gottes erfahren hat, kann sie zurückblicken und diesen Satz aussprechen. Mit dieser

<sup>183</sup> 18,157,31.

<sup>184</sup> So P. Meinholt, Genesis, S. 425.

<sup>185</sup> Wie stark sich Luther am gesprochenen Wort orientiert, dies zeigt etwa auch die Stelle 26,356,3.

<sup>186</sup> 42,599,4: „*Valde cruciat Grammaticos*“.

<sup>187</sup> 42,599,6: „*Grammatica quidem necessaria est et vera, sed ea non debet regere res, sed servire rebus.*“

<sup>188</sup> Ebd.: „*Amiserunt autem Iudei excaecati rerum cognitionem omnem, et tantum de vocabulis Grammatice disputant.*“ Vgl. 20,216,3.

Auslegung will Luther aber nicht etwa allegorisieren: „Wer hier Allegorien sucht, möge es tun, ich will mich mit diesem Litteralsinn, den die Geschichte selbst anbietet, begnügen.“<sup>189</sup> Solches Verständnis kann aber nicht die Grammatik gewähren, wie sie als einziges auch den Rabbinen offensteht, sondern das Wissen von Gottes Dingen: *rerum sacrarum cognitio*. Diese Kenntnis ist das Erste und Wichtigste. „Ihr müßt euch darum kümmern, daß ihr zuerst die Dinge gut kennt; danach wird es leicht sein, die Grammatik zu lernen.“<sup>190</sup>

Was ist hier nicht alles unter „*cognitio rei*“ verstanden! Es gehört dazu ein lebendiges Beteiligtsein am erzählten Vorgang. Vor allem aber muß man Gott kennen; d.h. nicht ein intellektuelles Wissen von ihm haben, sondern ihn erfahren haben. Man muß die Anfechtung, man muß die beseligende Macht des Evangeliums erlebt haben. Dieser Gott, der so mit uns handelt, spricht in der Bibel; als sein Wort muß die Schrift gehört werden.

Der doppelten Auffassung von Grammatik entspricht es auch, wenn Luther auf der einen Seite gegen solche Leute zu Felde zieht, die sich über den grammatischen Sinn hinwegsetzen, und wenn er auf der anderen Seite einer bloß philologischen Erklärung (wie etwa die jüdische oder ketzerische Exegese sie darstellt) jedes Recht abspricht.

Wie immer nun diese Doppelheit erklärt werden muß, sie findet jedenfalls ihre Entsprechung in einer zweifachen Bewertung der Schrift, je nachdem ob diese als Wort oder als Buchstabe aufgefaßt wird.

Am nachdrücklichsten, mit aller Überzeugungskraft seiner Redegabe, hat sich Luther für das Studium der „Sprachen“ eingesetzt in seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ aus dem Jahre 1524.

Es ist eine Folge gerade der Reformation, daß die Klöster sich auflösen, die Universitäten in eine gewisse Krise geraten. Damit droht aber zugleich das ganze Schul- und Bildungswesen zusammenzubrechen. Dazu finden sich Stimmen, die diesen Zustand entweder nicht bedauern oder sogar noch begrüßen. Die sogenannten „Böhmischen Brüder“ halten philologische Studien für überflüssig; von solchen Bemühungen droht dem einfachen Glauben Zersetzung<sup>191</sup>. Weit schroffer denken Leute wie Müntzer und Karlstadt. Ihr Ideal ist die unmittelbare Zuwendung zum Geist. Solche Spiritualität enthebt weit aller Wissenschaft und aller Sprachstudien.

Nicht im geringsten bedauert Luther den Zusammenbruch des Alten, des scholastischen Bildungswesens. Ganz in der Weise der Humanisten hält er

<sup>189</sup> 42, 600, 11: „Qui vult quaerere Allegorias fiat sane, Ego hac literali sententia (!), quam ipsa historia offert, contentus sum.“

<sup>190</sup> 42, 600, 23: „Vos curate, ut primo res bene habeatis notas, postea facile erit grammaticam discere. In ea qui peccat, peccat venialiter: sed in rebus peccare, est peccatum mortale.“

<sup>191</sup> Dazu Luther: 15, 42, 16.

diese Ausbildung für nahezu fruchtlos. Wenn sie trotzdem herrschte, so hat man darin Machenschaften des Teufels zu erblicken<sup>192</sup>. Entschlossen wendet er sich aber dem Neubau zu. Die Erziehung darf auf keinen Fall darniederliegen. Die Möglichkeit, ein neues Bildungswesen aufzubauen, bietet die gegenwärtige Blüte des Humanismus. Luther sieht in dieser Bewegung eine Gottesgabe, die — bei Gottes Ungnade — nicht ausgeschlagen werden darf<sup>193</sup>. Die Ausbildung der Kinder stellt für Eltern und Gemeinden eine notwendige Verpflichtung dar. Dies sieht Luther im 4. Gebot begründet, also in Gottes Anordnung<sup>194</sup>. „Sprachstudien“ sind, das weist Luther im Hauptteil seiner Schrift nach, in beiden Regimenten Gottes für uns notwendig, für das Evangelium selbst, wie zur Erziehung für öffentliche oder kirchliche Ämter<sup>195</sup>. Auch in diesem zweiten Zusammenhang erfüllen Erziehung und Bildung eine gottgewollte Aufgabe, indem sie helfen, Menschen in Stand zu setzen, „das die menner wol regirn künden land und leutt, Die frawen wol zihen und hallten künden haus, kinder, und gesinde“<sup>196</sup>. Diese politische und kulturelle Aufgabe ergibt sich nicht aus der Verantwortung vor einer autonomen Große Staat oder einer selbständigen Macht Kultur, sondern Gott selbst will „das weltliche Regiment“ als Damm gegen Unordnung und Chaos. In unserem Zusammenhang kommt es aber vor allem an auf das Verhältnis von „Sprachen“ und „Evangelium“, das auch bei Luther an erster Stelle und am ausführlichsten behandelt wird.

Unter „Sprachen“ versteht Luther zunächst einmal das Lateinische, das Griechische und das Hebräische, also diejenigen Fremdsprachen, die man für das Verstehen der Heiligen Schrift braucht<sup>197</sup>. Er nimmt aber auch „andere freye künste“ mit hinzu, ebenso wie auch weitere Fremdsprachen<sup>198</sup>. Er hat also teils die wirklichen Sprachen selbst, teils die philologische Wissenschaft im Blick, so wie sie sich in den Arbeiten der Humanisten darbot.

Was er nun einschärfen will, ist dies: „So lieb nu alls uns das Euangelion ist, so hart last uns über den sprachen hallten.“<sup>199</sup> „Und last uns das gesagt seyn, Das wyr das Euangelion nicht wol werden erhalten on die sprachen.“<sup>200</sup> „Wo es (das Neue Testament) alleyn ynn die köppff gefasset würde, wie manche wilde, wüste, unordnung und gemenge, so mancherley synnen, dunckel und leren sich erheben würden ynn der Christenheyt, wilchen ynn keynen weg zu weren noch die eynfelltigen zu schützen weren, wo nicht das neue testament gewis ynn schrift und sprache gefasset were. Darumb ists gewis, wo nicht die sprachen bleyben, da mus zu letzt das Euangelion unter gehen.“<sup>201</sup>

<sup>192</sup> 15, 29, 9—30, 9; 31, 2.

<sup>194</sup> 15, 32, 15—36, 5.

<sup>196</sup> 15, 44, 29.

<sup>198</sup> Vgl. 15, 52, 12.

<sup>200</sup> 15, 38, 7.

<sup>193</sup> 15, 31, 8—32, 14.

<sup>195</sup> 15, 36, 6—43, 18 bzw. 43, 19—49, 9

<sup>197</sup> 15, 36, 7.

<sup>199</sup> 15, 37, 17.

<sup>201</sup> 15, 38, 26.

In der Christenheit ist auch Raum für den einfachen, nicht durch die „Sprachen“ im einzelnen gestützten Glauben<sup>202</sup>. Auch mögen die Väter den Sinn der Schrift vielfach getroffen haben, obwohl sie die genaue philologische Bedeutung verfehlten<sup>203</sup>. Für die Kirche, für den Bestand des Evangeliums unerlässlich bleibt doch die Kenntnis der Sprachen, denn nur durch sie kann man fundierte Schriftauslegung treiben, nur durch sie läßt sich ein Urteil fällen, welche Lehre recht und welche falsch sei<sup>204</sup>. Daß man überhaupt die Schrift für dermaßen dunkel und (durch die Tradition) auslegungsbedürftig erklärt hat, dies hängt zusammen mit der Unkenntnis, die im Mittelalter herrschte<sup>205</sup>.

Es scheint eindeutig, daß hier der philologischen Wissenschaft die Aufgabe zufällt, die Schrift klarzulegen und klar zu erhalten. Es ist auch eindeutig, daß Luther der humanistischen Wissenschaft seiner Zeit diese Funktion zuschreibt. Aber schon deswegen, weil wir heute unter Wissenschaft etwas anderes verstehen, müssen wir hier noch genauer zusehen. Luthers ganze Ausführungen können allein von der Voraussetzung her verstanden werden, daß mit solchen Sprachstudien der Wille Gottes und das Werk Gottes ausgeführt werden. Um „christliche“ Schulen handelt es sich<sup>206</sup> und wer Luthers Aufruf folgt, der gehorcht ohne Zweifel nicht ihm, sondern Christus<sup>207</sup>. Es verhält sich sogar so, daß die Sprachen nach Gottes Plan eingesetzt werden, seinem Evangelium zu dienen. „Alls da Gott durch die Apostel wollt ynn alle welt das Euangelion lassen kommen, gab er die zungen dazu. Und hatte auch zuvor durch der Römer regiment die kriechische und lateynische sprach so weyt ynn alle land ausgebreyttet, auff das seyn Euangelion yhe bald fern und weyt frucht brechte. Also hat er itzt auch getan. Niemant hat gewust, warumb Gott die sprachen erfür lies kommen, bis das man nu allererst sihet, das es umb des Euangelio willen geschehen ist, wilds er hernach hat wöllen offinbarn und da durch des Endchrits regiment auff decken und zu stören.“<sup>208</sup> „Weyl itzt die sprachen erfur kommen sind, bringen sie eyn solich liecht mit sich und thun solch grosse ding, das sich alle welt verwundert, und mus bekennen, das wir das Euangelion so lauter und reyn haben, fast als die Apostel gehabt haben.“<sup>209</sup> In ähnlichem Sinn bezeichnet Luther, wie gesagt, auch den Humanismus als ein Geschenk Gottes an das Deutschland seiner Zeit.

Die Sprachen sind so wenig wie eine andere Wirklichkeit in der Welt autonome Größen; sie stehen vielmehr in Gottes Dienst! Ja sie sind sogar besonders auserwählte Werkzeuge, mit deren Hilfe das Wort ausgebreitet wird.

<sup>202</sup> 15, 40, 14—26; 42, 3.

<sup>203</sup> 15, 39, 15—29.

<sup>204</sup> So mehrfach, vor allem 15, 42, 1.

<sup>205</sup> 15, 41, 2—7.

<sup>206</sup> So der Titel; vgl. auch 15, 29, 21; 15, 48, 1; 15, 53, 12.

<sup>207</sup> 15, 27, 31.

<sup>208</sup> 15, 37, 7.

<sup>209</sup> 15, 39, 4.

Je mehr Luther die Bedeutung der Sprachen herausstreckt, desto schärfer weist er in bestimmtem Sinne die Berufung auf den „Geist“ zurück. Mit dem Geist allein wäre er nie zur Gewißheit gekommen, „wo ihm nicht die Sprachen geholfen und ihn der Schrift sicher und gewiß gemacht hätten“<sup>210</sup>. Was hier gemeint ist, das zeigt die folgende Stelle: „Der teuffel achtet meynen geyst nicht so fast als meine sprache und feder ynn der schrift. Denn meyn geystnympt yhm nichts denn mich alleyn.“<sup>211</sup> „Geist“ bezeichnet also die subjektive Gewißheit. Dieser ist die Schrift vorgeordnet. Von der Klarheit des Wortes hängt jene Überzeugtheit ab. In dem Sinne gilt also ein Vorrang der „Sprachen“ vor dem „Geist“. Anders verhält es sich mit dem Heiligen Geist, mit dem Geist Gottes. „Denn das können wir nicht leucken (leugnen), das, wie wol das Euangelion alleyn durch den heyligen geyst ist kommen und teglich kompt, so ists doch durch mittel der sprachen kommen und hat auch dadurch zugenommen, mus auch da durch behallten werden.“<sup>212</sup> Das Evangelium ist demnach — ausschließlich — ein Geschenk des Heiligen Geistes. Die Sprachen bilden demgegenüber nicht eine zusätzliche, neue Erkenntnisquelle, sondern sie sind die Mittel, durch die der Geist redet.

Wenn Luther also die Notwendigkeit philologischer Arbeit betont, so will er damit keineswegs die Schrift dem Urteil einer autonomen Wissenschaft unterwerfen.

In den Predigten über das 14. und 15. Kapitel des Johannesevangeliums, die Luther 1537 gehalten hat, (und die von Cruciger nachgeschrieben und veröffentlicht wurden), nimmt der Reformator die Stelle 14,16 zum Anlaß, in aller Ausführlichkeit die Zweinaturenlehre zu vertreten<sup>213</sup>. Christus muß wirklich Mensch und vor allem wirklich Gott gewesen sein; nur dann kann er uns die Sünden abnehmen und „das höllische Feuer löschen“. „Das ist unser kunst, lere und trost aus der Schrift, so wir von Christo haben, wie wol es fur der welt und spitzigen vernunft fur lauter torheit angesehen wird, Aber las andere klug sein jnn jres Gottes, des Teuffels namen und das hertzleid haben mit jrer unzeitigen Grammatica und Rhetorica, so sie damit wollen die Schrift meistern und sie zureissen oder jhe nichtig machen, Es sind arme Grammatici, die da wollen aus jrer kunst von diesen hohen sachen reden und urteilen, Es gehören ander leut dazu denn solche Vocabulisten und Grammatisten, nemlich die etlich mal sich mit der sund und todt geraufft und gefressen oder mit dem Teuffel gebissen und gekempft haben... Darumb lasst uns dem heiligen Geist so viel ehre thun, das er gelerter und klüger sey denn wir mit unser kinder kunst, und diesen Artickel nach der Schrift rein und lauter behalten.“<sup>214</sup> Es ist das Wort des Geistes, auf das Luther weist. Eine Philologie, die nicht von Gottes „Sache“ her denkt, ist nicht nur unergiebig, sie führt sogar auf Abwege, zu teuflischer Verblendung.

<sup>210</sup> 15, 42, 23, zit. bei K. Holl, Luther S. 569.

<sup>211</sup> 15, 43, 3.

<sup>213</sup> 45, 554, 32—560, 28.

<sup>212</sup> 15, 37, 3.

<sup>214</sup> 45, 559, 38—560, 6 und 560, 26 ff.

Daß das sprachlich verstandene *Wort* den Vorrang hat vor einem richtungslosen philologischen Verstehen, das zeigt sich auch in Luthers Auseinandersetzung mit Karlstadt. Dessen neue Deutung der Einsetzungsworte im Abendmahl ist Luther nicht nur wegen ihres Ergebnisses zuwider, sondern schon wegen der Art und Weise, wie Karlstadt hier vorgeht. In scheinbarer Strenge wird exegetische Einzelarbeit getrieben; selbst mit Winzigkeiten des vorliegenden Buchstabengefüges (etwa mit dem Umstand, daß in seinem Text vor ‚Das ist mein Leib‘ ein Punkt stehe und daß danach groß weitergeschrieben sei) will Karlstadt seine These belegen. Luther kann darin nur eitle Neuerungssucht erblicken. Diese Argumente sind ihm nicht ernsthaft genug. Klare Schrift müßte Karlstadt für sich vorweisen können<sup>215</sup>! Wenn nachgewiesen ist, daß die Worte ‚Das ist mein Leib‘ nicht aus dem Gesamtzusammenhang des Satzes, in dem sie stehen, gelöst werden dürfen, dann ist die Argumentation seines Gegners hinfällig. Sie wäre selbst dann unhaltbar, wenn es dem Heiligen Geist gefallen hätte, ‚der‘ Brot zu sagen statt ‚das‘ Brot. „Es muß alles etwas höhers seyn, denn regule grammaticæ sind, was den glauben soll gründen.“ „Soll denn meyn glaube auff dem Donat odder Fibel stehen, so steht er werlich ubel.“<sup>216</sup>

Dabei stützt sich aber Luther selbst vor allem auf exegetische Feststellungen, wie sie jedem Einsichtigen einleuchten müßten. Karlstadts Thesen werden als falsche Exegese entlarvt. Das Verständnis des Wortes, das Luther gewonnen hat, pflegt er auch als das grammatisch-philologisch richtige nachzuweisen. Grammatische Argumentationen führt Luther oft in einem zweiten Arbeitsgang, um nachzuweisen, daß sein Verständnis des Wortes sich auch belegen läßt.

Bei seinen „Operationes in Psalmos“ findet Luther an der Stelle Psalm 22,17b die schwer zu deutende Form „כָּרִי“. Man kann sie auflösen zu „כָּרִי“ + „אָרִי“ und hätte dann zu übersetzen „wie ein Löwe“; man kann sie aber auch von einem Verbum „כָּרַ“ ableiten, was wohl „durchbohren“ heißt. Es könnte nun fast wie eine Parodie auf Luther klingen, wenn er die Frage entschlossen entscheidet, indem er feststellt: „Wir, die wir an Christus glauben und, wie das Evangelium es verlangt, daran festhalten, daß dieser ganze Psalm von Christus handelt, können es leicht beweisen (!), daß ‚sie durchbohrten‘ zu lesen ist und nicht ‚wie ein Löwe‘. Denn wir erklären nicht die geschehene Wirklichkeit aus den Geheimnissen der Schrift, sondern die Geheimnisse der Schrift aus der geschehenen Wirklichkeit.“<sup>217</sup> Freilich setzt sich Luther dann nicht einfach über das Grammatische hinweg, sondern findet („im zweiten Arbeitsgang“) eine ganz plausible Erklärung. Diese

<sup>215</sup> 18, 148, 1 und 6.

<sup>216</sup> 18, 157, 23 und 29.

<sup>217</sup> 5, 633, 15: „Nobis, qui in Christum credimus, et hunc Psalmum totum de Christo dictum autoritate Euangelica tenemus, facile est probare legendum ‚foderunt‘, non ‚sicut leo‘. Nos enim non rem gestam e scripturarum mysteriis, sed scripturarum mysteria e re gesta, hoc est veterem scripturam Euangilio illustramus et non econtra.“

philologische Darlegung folgt freilich aus der Sache und nicht umgekehrt. „Bleibt allein die Grammatik, die der Theologie weichen muß, weil nicht die Dinge den Worten, sondern die Worte den Dingen unterstehen und ihnen weichen müssen, und weil verdientermaßen die Rede dem Sinn und der Buchstabe dem Geist folgen.“<sup>218</sup>

In derselben Verlesung heißt es auch: „Beides ist notwendig für die Schriftauslegung, aber mehr der Geist, als die Sprache. Wenn ich deshalb auch sehe, daß ich im Hebräischen an mancher Stelle geirrt habe, so fürchte ich doch, daß ich nicht etwa an noch mehr Stellen im Geist geirrt habe, wenn ich mir auch nicht bewußt bin, irgendwo den reinen katholischen Glauben verletzt zu haben, so daß ich mich rühmen kann, daß meine Irrtümer ganz ungefährlich sind.“<sup>219</sup> Dieses Wort stammt vom Ende des Jahres 1520, ist also kaum als katholisches Relikt auf die Seite zu schieben<sup>220</sup>.

Es findet sich also bei Luther eine zweifache Einschätzung der „Sprachen“ und der „Grammatik“. Auf der einen Seite sind sie notwendige Hilfsmittel zur Erkenntnis des Wortes, auf der anderen Seite haben sie sich nach der „Sache“ zu richten. Man könnte geneigt sein, diese unterschiedliche Bewertung einfach damit zu erklären, daß Luther in dem einen Fall die philologische Einsicht genehm sei, im anderen lästig. Wo er die „Sprachen“ brauchen kann, lobte sie Luther, und wo sie ihm Schwierigkeiten bereiten, stieß er sie zurück. In gewissem Sinn trifft das sogar zu. Nur ist es nach Luthers Überzeugung nicht sein privates Gutdünken, das hier entscheidet, sondern das Wort selbst. In ihm liegt letztlich die entscheidende Instanz, die darüber befindet, ob eine sprachlich-philologische Feststellung zutrifft oder ob sie irre geht.

Nun verdiente allerdings das Wort seinen Namen nicht, wenn es nicht eine sprachliche Größe wäre. Gerade weil es ein sprachliches Gebilde ist, gerade weil die Schrift klar ist, darum spricht das Wort. Die Deutlichkeit des Wortes ist aber nicht davon zu lösen, daß Gottes Geist in diesem verbum spricht. Es ist ein externum, aber es ist gerade so das Wort des Geistes. So sind die positiven Äußerungen über die „Grammatik“ zu verstehen.

Auf der anderen Seite ist Luther weit davon entfernt, das Wort dem Urteil einer profanen Wissenschaft zu unterstellen. Eine lediglich grammatische Auslegung kann das Wort treffen, weil die Schrift klar ist. Wenn die

<sup>218</sup> 5, 634, 14: „Sola ergo superest grammatica, quam decent Theologiae cedere, cum non res verbis, sed verba rebus subiecta sint et cedant, et vox merito sensum sequatur et litera spiritum.“

<sup>219</sup> 5, 597, 25: „Utrunque enim tractatorii scripturarum necessarium est, magis tamen spiritus quam lingua. Unde etsi in lingua hebraica non uno loco me videam errasse, metuo tamen, ne pluribus in spiritu erraverim, quanquam mihi conscientius non sim, synceram et catholicam fidem a me uspiam laesam, ut gloriari possim errores meos esse prorsus sine periculo.“

<sup>220</sup> Zur genauen Datierung siehe W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, S. 166.

Exegese sich aber dem Geist des Wortes entzieht, wie das bei der jüdischen oder ketzerischen Ausdeutung der Fall ist, dann verdirbt sie das Wort. So kann die Grammatik verworfen werden. Diese zweite Verhältnisbestimmung dürfte einigermaßen deutlich sein; Probleme aber wirft die erste auf. Hier rücken die claritas externa scripturae und die sprachliche Erkenntnis eng zusammen. Wenn nun „Sprache“ und „Wort“ irgendwie übereinkommen, dann fragt es sich, in welcher Weise das geschieht und welche Seite etwa das Übergewicht hat. „Aber es gehet, wie man spricht: wer die sprache nicht verstehet, der mus des verstands feilen und nimpt wol eine kwe (Kuh) fur ein pferd, Also auch widerumb, ob einer gleich die sprach weis und doch die sache nicht verstehet, davon man redet, so mus er abermal feilen. Daher denn allerley irthumb und fallaciea komen, das man itzt nicht verstehet, was die wort heissen, itzt, was die sache sey, Gleich wie es jnn andern künsten auch zugehet, Darumb ist das beste und gewisest, das man allzeit ansehe materiam subjectam, wie und wovon und aus was ursachen geredt wird.“<sup>221</sup> Nach dieser Äußerung Luthers könnte man meinen, daß zwischen der sprachlich-philologischen Erkenntnis und dem Wissen von der Sache ein Zirkel besteht. Man muß aber sehen, daß es bei Luther tatsächlich zu einem Verstehen des Wortes kommt. Demnach können Philologie und Sache nicht derart auseinanderliegen, daß man zwischen ihnen gleichsam wie zwischen zwei Polen hin- und hergeschickt würde. Es ist wohl auch kein Zufall, daß Luther in dem angegebenen Zitat schließlich aus der Zirkelbewegung ausbricht, indem er dann doch die res für das Entscheidende erklärt. Das setzt aber voraus, daß hier in irgendeiner Weise das Wort selbst in seiner Wirklichkeit sich ausspricht. *Unter dieser Realität* ist nun ebensowohl zu achten auf die Sprachgestalt, wie auch auf die Sache Gottes, die hier ausgesprochen wird. Aber beides bleibt eng aufeinander bezogen, eben weil Gottes Wort es ist, das damit ausgelegt werden soll.

Nun hat Luther, wie oben ausgeführt, in solchen Zusammenhängen an eine Philologie gedacht, wie sie von den Humanisten betrieben wurde. Schwerlich wird man übrigens behaupten dürfen, daß er deshalb die humanistische Sprachauffassung übernahm: die Exegese etwa des Erasmus geht durchaus auch andere Wege. Die Wissenschaft, die Luther hier meint, muß aber jedenfalls so geartet sein, daß „Sprachen“ und „Sache“ übereinkommen können.

Ausgeschlossen ist es hingegen, daß eine lediglich philologische Untersuchung mit Sicherheit das Wort treffen und es so absichern könnte. Das Wort braucht eine solche Befragung nicht zu scheuen, aber es ist nicht die profane Sprachwissenschaft, die den Text feststellt. K. Holl urteilt mit Recht über die Funktion der „Grammatik“: „Vom grammatischen Einsehen führt kein stetiger Übergang zum innerlichen Erfassen.“ Es ist aber nicht einmal das äußerliche Wort, das sich hiermit sicher herausdestillieren ließe<sup>222</sup>.

<sup>221</sup> 45, 632, 15.

<sup>222</sup> K. Holl, Luther S. 558.

### 3. Zur Bedeutung der Geschichte für die Auslegung der Schrift

Wie E. Auerbach gezeigt hat, ist das Geschichtsverständnis des Mittelalters bestimmt durch figurale Deutung und Verknüpfung der Ereignisse<sup>223</sup>. Während für das moderne Denken die Geschichte in der festen Kette der kausalen und zeitlichen Abfolge nacheinander sich ereignet, ist für die mittelalterliche Figuraldeutung dieser Zusammenhang wenn nicht überhaupt gleichgültig, so doch nicht konstitutiv. Geschichte wird hier nicht als Ablauf in einem zeitlichen Kontinuum gesehen, sondern die gleichsam freischwebenden Ereignisse der Vergangenheit verbinden und identifizieren sich in eigentümlicher Weise mit anderen Geschehnissen oder Personen. In dieser Weise werden, wie gesagt, Vorgänge des Alten Testaments „Figuren“ für das Christusgeschehen, das seinerseits wieder ein abbildlicher Hinweis der hereinbrechenden Endvollendung ist.

Demgegenüber bedeutet das Geschichtsverständnis des Humanismus einen Neuanfang<sup>224</sup>. Jetzt setzt sich das Bewußtsein durch, in einer von der Vergangenheit klar abgehobenen Gegenwart zu leben. Das Damals und Dort der geschichtlichen Ereignisse wird in einem deutlichen Abstand empfunden. Etwa die Kirchenväter gelten nun nicht mehr in erster Linie als gegenwärtige Lehrautoritäten, sondern als Gestalten der Vergangenheit, die innerhalb der Geschichte einen ganz bestimmten Platz einnehmen.

Luthers Kenntnisse auf dem Gebiet der Historie waren zunächst sehr gering<sup>225</sup>. Es war wohl der durch Melanchthon vermittelte Humanismus, der ihn auf dieses Gebiet hinwies. Von nun an ist Luther ständig bestrebt, sein Wissen zu erweitern. Ein Dokument dieses seines Interesses stellt etwa die umfangreiche historische Tabelle dar, die er sich angelegt hat<sup>226</sup>.

Ich versuche zunächst, einen kleinen Überblick darüber zu geben, welche Bedeutung das Geschichtliche für Luther hat. Es findet sich bei ihm auch ein ganz unmittelbares und von allen polemischen Nebenabsichten freies Interesse am Geschichtlichen, und zwar möglichst an den konkreten, einzelnen Begebenheiten. Das stellt für ihn freilich keine antiquarische Sammler-

<sup>223</sup> Vgl. oben S. 39–40. Literatur: F. Gogarten, Das abendländische Geschichtsdenken (= ZThK 51 1954); M. Henschel, Figuraldeutung und Geschichtlichkeit (= KuD 5 1959); H. M. Müller, Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther (Diss. Erlangen 1956); ders., Die Figuraldeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers (= KuD 7, 1961).

<sup>224</sup> Daß die Geschichtsbetrachtung des Humanismus im Mittelalter schon Vorläufer hatte, zeigt die Arbeit von B. Smalley, *The study of the Bible*.

<sup>225</sup> Vgl. W. Koehler, Luther und die Kirchengeschichte; K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie. Über Luthers Geschichtsauffassung unterrichten neben den in A. 223 zit. Werken: E. Seeberg, Luthers Theologie I und II; H. Lilje, Luthers Geschichtsanschauung (Furthestudien II 1932); H.-W. Krumwiede, Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers; H. Zahrnt, Luther deutet Geschichte.

<sup>226</sup> „Supputatio annorum mundi“ 53, 1–184.

tätigkeit dar, sondern die Geschichte will zur Lehre dienen. Ebenso gut wie die Sprichwörter, von denen er sich eine Sammlung anlegt<sup>227</sup>, ebenso gut wie die Äsop'schen Fabeln, die er herausgibt und gleichzeitig auch vermehrt<sup>228</sup>, bietet auch die Geschichte Exempla zur Weisheit. So gibt er zur Errichtung von öffentlichen Bibliotheken den Rat: „Mit den fürnemsten (scil. Büchern) aber sollten seyn die Chroniken und Historien, waserley sprachen man haben künde. Denn die selben wunder nütz sind, der wellt lauff zu erkennen und zu regiren, Ja auch Gottis wunder und werck zu sehen. O wie manche feyne geschichte und sprüche sollt man itzt haben die ynn Deutschen landen geschehen und gangen sind, der wyr itzt gar keyns wissen: das macht, niemand ist da gewesen, der sie beschrieben, oder, ob sie schon beschrieben gewest waren, niemand die bücher gehallten hat . . .“<sup>229</sup>

Seinerzeit wurde bekanntlich die historische Forschung auch deswegen vorangetrieben, weil sich damit eine Fülle von Material für die antirömische Polemik beschaffen ließ. Zu einem Werk dieses Charakters hat Luther ein Vorwort verfaßt; es handelt sich um „Das Leben der römischen Päpste“ von dem Engländer R. Barnes, in dem die schlimmsten Ereignisse gesammelt waren. Ein solches Unternehmen findet Luther lehrreich: man hätte doch nur „res eius gestae“ zu kennen brauchen, um mit dem Papsttum gründlich aufzuräumen. „Was mich betrifft“, so fährt er fort, „so hatte ich ursprünglich wenig Wissen und Kenntnis von der Geschichte. So habe ich das Papsttum sozusagen a priori angegriffen, nämlich aus der Heiligen Schrift. Nun erlebe ich mit der größten Freude, daß andere dasselbe a posteriori tun, nämlich aus der Geschichte!“<sup>230</sup> Es bereite ihm einen Triumph, wenn er nun wahrnehme, daß das aufleuchtende Licht der Geschichte mit der Schrift übereinstimmt. In aller Deutlichkeit und in den konkreten Einzelheiten zeigt die Geschichte, daß der Papst der von der Schrift (2. Thess. 2, 11 f. und Dan. 11, 39) vorhergesagte Antichrist ist.

Es sind also die historischen Ereignisse, die historische Realität, die einem Einsichtigen eigentlich schon zeigen müßten, wie es um Rom bestellt ist, welche spirituelle Wirklichkeit hier auf dem Plan ist. Die Geschichte dient nicht eigentlich als Argument, sondern sie bedeutet, mindestens für einen vernünftigen Betrachter, eine Manifestation der Realität, wie sie vor Gott gilt. Sie ist auch hier Lehre, nun freilich nicht zur Weisheit, sondern zur Glaubenserkenntnis. Evident ist übrigens, daß Luther seinen Angriff auf die Papstkirche nicht von solchen historischen Einsichten aus führte, sondern wie er sagt „a priori“ vom Worte Gottes aus. Die willkommenen Forschungs-

<sup>227</sup> 51, 634—731.

<sup>228</sup> 50, 452 ff. (= Cl. 4, 229 ff.). Ein Zusatz findet sich 50, 446 (= Cl. 4, 237, 9).

<sup>229</sup> 15, 52, 11.

<sup>230</sup> 50, 5, 26: „Ego sane in principio non valde gnarus nec peritus historiarum a priori (ut dicitur) invasi papatum, hoc est ex scripturis sanctis, Nunc mirifice gaudeo alios idem facere a posteriori, hoc est ex historiis.“

ergebnisse bieten nur einen zusätzlichen Beleg für das, was ohnehin schon feststeht<sup>231</sup>.

Eine über das bisher Gesagte noch weit hinausgehende, eine noch entscheidendere Bedeutung erhält die „Geschichte“ in einem anderen Zusammenhang. Luther kann sagen: „Ex historia edificanda est fides.“<sup>232</sup> Es kommt freilich darauf an, was hier mit „historia“ gemeint ist. Luther legt die Stelle Jes. 37, 31 f. aus, an der Gott einem Rest des Volkes Juda die Rettung verheißt. Diese biblische Vorstellung vom Rest, der gerettet werden soll, wurde in allegorisierender Interpretation auf die Mönche bezogen, sei es daß man den Rest — nach der Art der Joachimiten — im Mönchtum verkörpert sah, oder, was weniger wahrscheinlich ist, daß der Rest aus den sittlich Gereinigten besteht, wie sie sich vor allem im Mönchtum herausbilden konnten. Dem entgegnet Luther, daß nicht eine „ficta humilitas“ genügen könne, sondern allein die von Gott selbst gewirkte „humiliatio“ stattfinden müsse, die hervorgerufen wird durch den Schrecken des Gesetzes. Jene allegorische Auslegung dagegen spekuliert über die Schrift hinweg, statt sie zu hören. Der rechte Weg ist der der Maria (vgl. Lk. 10, 38 ff.): Jesus muß man aufnehmen. Andernfalls geschieht dies: „amittitur fructus lectionis (lectionis) et edificatio fidei.“ Und nun folgt der eingangs zitierte Satz: „Aus der Geschichte muß der Glaube erbaut werden.“ Das Wort „historia“ dürfte hier also in erster Linie den *sensus historicus* der Schrift im Gegensatz zu ihrem geistlichen, allegorischen Sinn bedeuten. Es ist also das Wort gemeint und nicht lediglich eine dereinst gewesene Geschichte. Die Art und Weise, wie wir solche *historia* recht aufnehmen, verdeutlicht Luther am Beispiel der Maria. Hier wird besonders greifbar, wie wenig Luther an eine historische Erforschung denkt und wie sehr es ihm ankommt auf das vertrauende Hinhören. Dasjenige aber, was uns aus dem Wort entgegentritt, der sachliche Kern jener Geschichte, das ist der lebendige Christus selbst, der uns den Glauben schenken will. Diese Stelle ist nur ein Beispiel; es vermag aber nach meinem Urteil treffend zu zeigen, in welcher Weise Luther derjenigen Geschichte begegnet, auf die es eigentlich ankommt. „Historia“ gehört sehr eng zusammen mit „textus“ oder auch mit „verbum“; diese Wörter können synonym gebraucht werden.

Ein Gedanke, der bei Luther recht häufig ist, wird besonders deutlich ausgesprochen in einer Predigt vom Tag Mariä Verkündigung 1538. Zuerst schildert er die Mißstände der Predigt, wie er sie in seiner Jugend erleben mußte. Von Christus war nicht die Rede; von den Aposteln und den Propheten sprach man, wie wenn es sich um eine tote Vergangenheit handelte

<sup>231</sup> Deshalb dürfte E. Seeberg ebenso wie sein Schüler P. Meinholt die Stelle falsch interpretieren (vgl. E. Seeberg, Studien zu Luthers Genesisvorlesung S. 106 f.; P. Meinholt, Genesis S. 416).

<sup>232</sup> 31, II, 242, 24, aus Lauterbachs Nachschrift zur Jesaia-Vorlesung, vgl. zu dieser Vorlesung auch H.-W. Krumwiede, *Usus legis und usus historiarum* (= KuD 8 1962).

(quasi tantum mortua historia). „Nicht also, sed sic praedicandus Salvator, ut freude und lust an im habe, quod mortuus resurrexit. Non tantum est cantilena mihi de re perfecta. Ist etwas mher quam geschicht semel facta, sed donum quod eternum manet.“<sup>233</sup> Man muß gewiß sein: für mich ist er geboren, für mich hat sich die Geburt in Bethlehem ereignet. Dieses Geschenk bleibt und wirkt in alle Ewigkeit; „Historia ghet da hin, Et Papa et sui nihil habent de ea nisi umbram, ut canis (Luther meint den Hund der Fabel, der nach dem Schatten seines Knochens schnappt und darüber diesen selbst aus dem Maul verliert). Historia quidem facta est, sed mihi est donum . . .“<sup>234</sup>

Worauf es Luther ankommt, das ist das „donum“ oder, wie er sonst auch allgemeiner sagen kann, der „usus“. Christus muß für mich eine lebendige Wirklichkeit sein, die auf mich eindringt, die mein Herz erfüllt, die mich trägt, an der ich mein Leben habe. Wie hängt aber diese persönliche Betroffenheit mit den „einmal geschehenen Dingen“ zusammen? Luthers Gedanke ist nicht der, daß zunächst einmal der historische Ablauf als bloßes Faktum vorhanden ist, während dann in einem zweiten Schritt diese „res perfecta“ auch meinem Herzen lebendig werden muß. Eine solche Verpflichtung, aus einer bloß vorhandenen Geschichte ein mich Betreffendes zu machen, dürfte auch schwer zu erfüllen sein. Vielmehr argumentiert Luther so: wer die Geschichte in einer toten Faktizität dahinten läßt, der wird ihr gerade nicht gerecht, der behält ein Schattenbild von der eigentlichen Wirklichkeit. Die Geschichte *ist* nicht eine ferne Vergangenheit, die in nackter Tatsächlichkeit hinter mir liegt, sondern sie ist eine Wirklichkeit, die damals war, die aber zugleich Geltung hat und mich betrifft. Es ist bezeichnend, daß man hier kaum sicher entscheiden kann, ob die Wendung „quod mortuus resurrexit“ auf das Ereignis der Auferstehung zu beziehen ist oder auf meinen Glauben an die Auferstehung. Hier liegen aber keine unklaren Gedanken und Formulierungen Luthers vor, sondern hierin kommt zum Ausdruck, daß das Ereignis der Auferstehung in seiner Realität nicht in einem Einstmals eingesperrt ist, sondern daß es selbst schon meine „Freude und Lust“ sein will.

Es gilt also von der Geschichte dasselbe wie vom Wort. Sie ist eigentlich eine lebendige Macht, die in mein Leben eingreifen will, und es stellt einen Mißbrauch dar, wenn ich sie nur als „semel factam“ dahinten lasse.

Versucht man nun, diese Vorstellungen Luthers in ihrem Unterschied von denen des Mittelalters zu bestimmen, so ergeben sich vor allem zwei Gesichtspunkte.

Einmal scheint bei Luther dem einzelnen historischen Ereignis als solchem eine weit größere Bedeutung zuzukommen, als das bei der Figuraldeutung

<sup>233</sup> 46, 228, 11 (Nachschrift von Rörer). Die Stelle wird zit. bei P. S. Watson, *Um Gottes Gottheit*, Berlin 1952, S. 170 A. 26.

<sup>234</sup> Ähnliche Äußerungen sind bei Luther nicht selten. Vgl. z. B. 5, 638, 3—25.

gewöhnlich der Fall ist<sup>235</sup>. Bei dieser liegt der eigentliche Nachdruck auf dem geheimen Sinn des Geschehens. Dies kann dazu führen, daß das historische Ereignis selbst immer mehr an Bedeutung verliert, weil es diese an seine tiefere Wahrheit abtreten muß. Und eine solche Umwertung hat sich besonders im späten Mittelalter tatsächlich vollzogen, wie E. Auerbach nachgewiesen hat<sup>236</sup>. Bei Luther dagegen fällt nun gerade auf das Ereignis als solches großes Gewicht. H. M. Müller findet, daß Luther „die mittelalterlichen Denkformen charakteristisch umbiegt und umdeutet: Die alttestamentlichen Ereignisse bekommen ihren Eigenwert außerhalb der Figuralstruktur; Figur und Erfüllung wird auf ein historisches Kontinuum projiziert, beide erscheinen als Anfang und Ende eines historischen Prozesses, nicht mehr als Abbild eines himmlischen Erlösungsdramas. Schließlich wird dieser Prozeß gegliedert und inhaltlich gefüllt durch den Schritt vom Gesetz zum Evangelium“<sup>237</sup>. Dem kann ich weithin zustimmen. Fraglich scheint es mir aber zu sein, ob es wirklich „ein historisches Kontinuum“ gibt, auf das Luther die Ereignisse projiziert. Müller verweist zum Beleg auf die Stelle 3,550,33, wo es heißt: „*Creatio rerum corporalium est initium et figura et umbra redēptionis et spiritualium rerum: que sunt finis illarum, sine quibus sunt vane ille.*“ Er erklärt: „Die Figur und ihre Erfüllung erscheinen hier bei aller Gegensätzlichkeit (corporalia und spiritualia) deutlich als initium und finis auf ein historisches Kontinuum projiziert.“<sup>238</sup> Hier fehlt aber der Beweis dafür, daß „finis“ etwas anderes heißt, als „Erfüllung“. Aber selbst angenommen, Luther meinte wirklich eine Abfolge, so ist damit doch nicht schon an ein Kontinuum als historisches zu denken. Was sich Luther vorstellt, kommt deutlich zum Ausdruck an der Stelle, die Müller für die klarste ansieht, nämlich 4,402,27. Hier ist ohne Zweifel von Luther betont, daß die figura und ihre Erfüllung auf das engste zusammenhängen. Nicht etwas, was dem Zeichen fremd ist, sondern dieses selbst bezeichnet die Zukunft, heißt es dort. Aber ist dieser Zusammenhang wirklich der historische oder der eines historischen Kontinuums? Bildet diesen Zusammenhang nicht vielmehr das Heilshandeln Gottes, dessen heilsgeschichtliche Stufen nun freilich aufeinander verweisen? Gewiß ist nun für Luther das Handeln Gottes auch geschichtliche Wirklichkeit, aber kann man diesen Satz etwa umkehren? Wäre es tatsächlich, wie Müller möchte, das Kontinuum der Historie als solcher, worauf Luther die Ereignisse projiziert, dann dürfte sich der Zusammenhang der Geschehnisse untereinander kaum so mühelos herstellen lassen, wie das bei Luther geschieht. Vor allem aber dürfte der Zielpunkt des Handelns Gottes, die Endvollendung, doch jedes historische Kontinuum zerbrechen; dann ist aber Gottes Heilsgeschichte nicht einfach

<sup>235</sup> Dies betont mit Recht H. M. Müller.

<sup>236</sup> E. Auerbach, *Mimesis*<sup>2</sup> S. 51, zit. bei H. M. Müller, *Figuraldeutung* S. 227.

<sup>237</sup> *Figuraldeutung* S. 235. Ähnlich in *Heilsgeschichte* S. 18 f.

<sup>238</sup> *Figuraldeutung* S. 233.

mit Geschichte identisch, wie sie auch der historischen Forschung offensteht. Nach meiner Meinung steht Luther der mittelalterlichen Figuraldeutung wesentlich näher. Auch bei ihm ist entscheidend nicht der Kausalzusammenhang der zeitlichen Abfolge. Vielmehr kommt es an auf das Hereinbrechen der Ereignisse in meine Gegenwart. Gerade dies ist der Nerv seines Interesses am einzelnen Ereignis als solchem, daß dieses in der Lage ist, für mich etwas zu bedeuten.

Hier freilich scheidet er sich zugleich von den Vorstellungen des Mittelalters. Dies ist nach meiner Meinung der zweite Hauptunterschied, daß bei Luther die Geschehnisse nicht in ruhiger Betrachtung bewundert werden wollen, sondern daß sie eine zupackende Lebendigkeit entfalten, die uns anspricht, die engagiert, die verpflichtet<sup>239</sup>.

All das gilt jedenfalls von den Ereignissen der Heilsgeschichte. Diese haben eine „sakramentale“ Bedeutung<sup>240</sup>. Vielleicht am eindringlichsten hat dies Luther dargestellt in einer Weihnachtspredigt aus dem Jahr 1519, auf die W. v. Loewenich hinweist<sup>241</sup>. Derselbe Autor urteilt in diesem Zusammenhang: „Weil der lebendige Christus Inhalt und Ziel aller dieser Geschichten ist, darum sind diese Geschichten mehr als bloße Historie. Darum kann auch eine bloß historische Exegese ihren Sinn nicht erfassen.“<sup>242</sup> In der

<sup>239</sup> Geschieden ist Luthers Auffassung auch von der des Humanismus. Luther kann sich gelegentlich des Schlagwortes „ad fontes“ bedienen, aber er verbindet damit einen ganz anderen Sinn. Er ruft nicht zurück in eine andere, bessere Vergangenheit oder zu der Ursprünglichkeit der Quellen, sondern er ruft zur Reformation. Das bedeutet nicht: Rückkehr zu einem damals gewesenen Status, sondern es heißt: Wiederfreilegung des einen, lebendigen Wortes Gottes, wie es seinerzeit ursprünglich ergangen ist und wie es heute Geltung hat. Vgl. z. B. 7, 97, 32: „Et quid facit octonarius ille totus (gemeint ist Psalm 119) quam ut perversitate nostri studii damnata nos revocet ad fontem et doceat primum et solum verbis dei studendum esse, spiritum autem sua sponte venturum et nostrum spiritum expulsurum, ut sine periculo theologissemus?“ Vorher hatte er geschrieben: „Praeterea cum credamus Ecclesiam sanctam catholicam habere eundem spiritum fidei, quem in sui principio semel accepit, cur non liceat hodie aut solum aut primum sacris literis studere...“ (Z. 16).

<sup>240</sup> Hierüber vor allem G. Ebeling in *Evangelienauslegung*.

<sup>241</sup> Luther als Ausleger der Synoptiker S. 74: 9, 440, 2: „Atque hoc est, quod dico sacramentaliter, hoc est, omnia verba, omnes historie Euangelice sunt sacramenta quedam, hoc est sacra signa, per que in credentibus deus efficit, quicquid ille historie designant.“ Auch die folgenden Ausführungen sind sehr aufschlußreich.

<sup>242</sup> Ebd. S. 74. Eine eigentümliche Auffassung darüber, welche Bedeutung die Geschichtserkenntnis bei Luther hat, trägt W. Pannenberg vor in „Heilsgeschehen und Geschichte“ (KuD 5 1959): „Daß die Geschichte Jesu, auf die das Fragen des Historikers zielt, die Offenbarung Gottes in sich schließt und gerade als Historie in ihrer Eigenart nur erfaßt wird, wenn sie in dieser ihrer Besonderheit gesehen ist, scheint mir in der Richtung von Luthers Begriff einer ‚äußeren Klarheit‘ der Schrift zu liegen“ (S. 275). Mein Verständnis der externa claritas werde ich unten darlegen (S. 82–97; vgl. S. 104–108). Hier nur soviel. Pannenberg verkennt nach meiner Überzeugung das Verhältnis von Geschichtserkenntnis und Gottesoffenbarung, wie Luther es sieht. Luthers Auffassung wird deutlich aus dem zitierten Vorwort zu Barnes, dessen „a priori“ und „a posteriori“ nicht übersehen werden darf. Gottes Offenbarung, die im Wort zu uns kommt, ist freilich auch geschicht-

Tat ergeben sich aus dieser Vorstellung von der Geschichte Gottes Konsequenzen für die Rolle, die historische Erkenntnis bei der Bibelauslegung spielt. Grundsätzlich dürfte hier ganz Entsprechendes gelten wie von „Grammatik“ und „Sprachen“. Gottes Handeln ist für Luther geschichtliche Wirklichkeit. Es fällt aber nicht einer rein vernünftigen Historie die Aufgabe zu, diese Wirklichkeit zuerst zu bestimmen. Vielmehr ist es das Wort, welches uns das Geschehene berichtet und zuspricht. Im Zusammenhang mit dem Wort, im Zusammenfallen mit dem Wort hat *historia* ihre Bedeutung; als profane Forschung kann und wird sie irregehen.

Freilich wäre nun vor allem zu prüfen, wie Luther bei seiner Exegese im einzelnen verfährt. Das ist hier nicht möglich, doch sollen wenigstens einige Beispiele vorgeführt werden, die ich für charakteristisch halte.<sup>243</sup>

Die Angaben des Galaterbriefes über das sogenannte Apostelkonzil stimmen mit der Darstellung in der Apostelgeschichte nicht recht überein. Hieronymus hat sich mit diesen Unstimmigkeiten abgequält: „omittit rem ipsam“<sup>244</sup>. Die historischen Mitteilungen sind in der Schrift öfter unsicher und verworren. So weiß Luther, daß die Erzählung von der Tempelreinigung bei Johannes einen anderen Platz einnimmt, als bei den Synoptikern. „Es sind fragen und bleiben fragen, die ich nicht wil aufflösen, es liget auch nicht viel dran, one das viel leute sind, die so spitzig und scharfsinnig sind und allerley fragen auffbringen und davon gnaw (genau) rede und antwort haben wollen, aber wenn wir den rechten verstand der Schrift und die rechten Artikel unsers Glaubens haben, das Jhesus Christus, Gottes Son, für uns gestorben und gelidden hab, so hats nicht grossen mangel, ob wir gleich auff alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können...“<sup>245</sup> Luther kann die historischen Widersprüche in aller Kühnheit auf sich beruhen lassen und man hat nicht den Eindruck, daß sie ihn sehr belasteten. Er muß darauf eingehen, um einer bestimmten Gefahr willen. Was ist mit jener „spitzigen“ und „scharfsinnigen“ Geisteshaltung gemeint, vor der Luther hier warnt? Es kann nicht darum gehen, etwa die Frage nach der historischen Wirklichkeit zu verbieten, da an dieser doch alles liegt. Wodurch werden jene Fragen aber dann spitzfindig? Etwa deshalb, weil sie ihren Gegenstand dadurch verfehlen, daß sie ihn pressen oder überinterpretieren? Auch das ist nicht gemeint, sondern Luther kämpft hier gegen die Auslieferung der

---

liche Wirklichkeit. Deshalb kann es nicht unmöglich sein, daß — in einem besonderen Glückfall — die vernünftige Forschung auch diese Realität richtig trifft. Dies ist aber nach Luther mitnichten die Regel. Dazu ist er viel zu sehr durchdrungen von der Überzeugung, Gottes Handeln sei verborgen. Der heilige Geist ist nicht erst notwendig zur innerlichen Aufnahme der vernünftig dargelegten Tatsachen; vielmehr kann das Handeln Gottes selbst erst in seiner Kraft wirklich zuverlässig erkannt werden.

<sup>243</sup> Reiches Stellenmaterial findet sich bei W. v. Loewenich, Luther als Ausleger der Synoptiker.

<sup>244</sup> 40, I, 126, 2 f.

<sup>245</sup> 46, 726, 20 (Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis 1537/38).

historischen Erkenntnis an die profane Vernunft. Wenn man das Einzelne aus dem Zusammenhang reißt, in dem es verstanden werden will, so kann man es noch so genau befragen und wird doch in die Irre gehen. Was geschehen ist, muß vielmehr von Gottes Wirklichkeit aus verstanden werden, von der Tatsache her, daß „Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns gestorben ist“. Dies muß der Schlüssel aller historischen Erkenntnis sein, nicht umgekehrt.

Allerdings bricht Luther damit nicht ab. Gottes Handeln ist tatsächlich in der Geschichte geschehen und müßte daher auch von rechter Vernunft wahrgenommen werden. Luther unternimmt nun einen zweiten Arbeitsgang, in dem er erwägt, wie man das Zustandekommen der verschiedenen Nachrichten wohl erklären könne. Nicht daß sich alle Schwierigkeiten beheben ließen, aber es läßt sich versuchen, soviel wie möglich der Widersprüche auszuräumen. So stellt er jetzt fest, daß die Evangelisten keinen Wert darauf legten, die historische Reihenfolge einzuhalten. Nicht ganz ausgeschlossen ist es, daß Johannes von einem anderen Ereignis berichtet, als die Synoptiker. Diese Möglichkeit, von der Luther nicht sehr überzeugt zu sein scheint, wird sozusagen der profanen Vernunft entgegengehalten, um zu demonstrieren, wie leicht ihre Bedenken gegenstandslos sein könnten. Selber hält Luther es für das Wahrscheinlichste, daß Johannes die dreijährige Wirksamkeit Jesu kontrahiert habe „und es beschreibe wie umb Ostern, da sein leiden angehen solte, Er die Keuffer und Verkeuffer aus dem Tempel getrieben hab“<sup>246</sup>.

Bei dieser Lage der Dinge kann für Luther das hermeneutische Problem nicht heißen: „Wie läßt sich das vergangene Geschehen in unsere Gegenwart bringen?“ Wollte man einen solchen Abstand zwischen Gottes Tat und mir aufreißen, dann nähme man etwas auseinander, was in Wahrheit beisammen ist. Ein Problem liegt allerdings darin, daß diese Wirklichkeit Gottes, die doch am Tage liegt, trotzdem nicht wahrgenommen wird. So liefe das hermeneutische Problem bei Luther auf die Fragen der Prädestination hinaus.

### *Exkurs: Zu Luthers Meinung über Nikolaus von Lyra*

Unter den Vorgängern Luthers ist Nikolaus von Lyra derjenige, der sich am meisten um ein rein historisches Verständnis der Bibel bemüht hat. Es ist deshalb für Luthers Auffassung von der Historie kennzeichnend, wie er über das Werk dieses Exegeten urteilt.

Innerhalb der mittelalterlichen Beschäftigung mit der Schrift ist die historische Auslegung des Nikolaus eine Randerscheinung<sup>247</sup>. Ihr Anspruch ist

<sup>246</sup> 46, 727, 20.

<sup>247</sup> Über Lyra: M. Fischer, *Des Nicolaus von Lyra postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum in ihrem eigenthümlichen Unterschied von der gleichzeitigen Schriftaus-*

verhältnismäßig begrenzt: es soll geklärt werden, welchen Sinn der Buchstabe der Schrift damals hatte. Daneben stellt Lyra ein anderes Werk, in dem er auch den geistlichen Sinn der Schrift entwickelt, die „Moralitates“. Die Beziehung von historischer und geistlicher Deutung ist nicht leicht zu bestimmen. Lyra stellt im zweiten Prolog seiner Postillae den Grundsatz auf, daß die Grundlage für jede geistliche Ausdeutung der historische Sinn der Schrift sein müsse. Eine geistliche Auslegung, die sich nicht auf diesem Fundament erhebt, fällt in sich zusammen. Weil es auf den historischen Sinn ankommt, deshalb ist auch die Kenntnis der hebräischen Sprache dienlich. Sogar die jüdische Exegese wird herangezogen. Lyra ist im übrigen bemüht, „nichts assertorisch und determinativ (zu) behaupten . . ., es sei denn das, was schon ganz offenbar feststeht aus der Schrift und durch die Autorität der Kirche. Das Übrige sei jeder Korrektur des Einsichtigen unterworfen, namentlich der Mutter Kirche.“<sup>248</sup> Indessen ist es kein Zufall, daß die buchstäbliche Auslegung auch noch durch eine spirituelle ergänzt wird. Beide sind aufeinander bezogen. Nur eine solche Betrachtungsweise kann Lyra gerecht werden, die die beiden Teile seiner Postillen zusammensieht. Gerade in der Schule der Franziskaner, der Nikolaus angehört, empfindet man den Graben zwischen der *historia* und dem *spiritus* als besonders tief. Die Schrift ist als *littera* gewöhnlich nur Anregerin, erster Anlaß zur Meditation. Eben deswegen kann man sich umgekehrt um so unbefangener dem Vorliegenden als solchem zuwenden.<sup>249</sup>

Der Folgezeit dient Lyra vor allem als Quelle für den Urtext. Der „Hebraeus“, wie er jetzt heißt, wird in vielen Ausgaben zusammen mit der *Glossa ordinaria* veröffentlicht. So findet auch Luther die Arbeit des Nikolaus vor.

Daß Luther diese Auslegung in der ersten Psalmenvorlesung schroff ablehnt, ist nicht verwunderlich<sup>250</sup>. Nur an wenigen Stellen vermag Luther ihn zu loben, während er ihn sonst auch einfach anführt. Dabei steht Luthers Denken den Voraussetzungen Lyras noch näher als später.

In den *Operationes* wird Lyra hin und wieder angeführt, einige Male gelobt und mehrmals angegriffen<sup>251</sup>. Lyra gehört mit den anderen Vertretern des vierfachen Schriftsinnes zu den Verderbern der Schrift<sup>252</sup>. Man könnte dieses Urteil verstehen wollen als eine Flüchtigkeit Luthers, der eben

legung (Jb. f. prot. Theol. 15, 1889); K. Bauer, Universitätstheologie; G. Ebeling, Evangelienauslegung s. S. 530; W. Werbeck, Perez (vgl. Register).

<sup>248</sup> Zit. nach M. Fischer (s. A. 247); S. 448.

<sup>249</sup> Nicht zufällig stehen auch am Anfang der modernen Naturwissenschaft franziskanische Theologen.

<sup>250</sup> Vgl. hierüber die ausführlichen Belege bei J. Hilburg, *Wort Gottes*, S. 54 f. Ähnlich auch H. M. Müller, *Heilsgeschichte*, S. 10 und bes. S. 16.

<sup>251</sup> Vgl. J. Hilburg, *Wort Gottes*, S. 54 f.

<sup>252</sup> 5, 644, 24.

alle mittelalterlichen Theologen in einen Topf wirft, wobei ihm sogar sein Gesinnungsgegenosse Lyra mit hineingerät. Indessen steht dieses Urteil an exponierter Stelle, nämlich in der abschließenden Abrechnung mit der römischen Exegese, wie sie Luther bei seiner Deutung des Psalms 22 vollzieht. Außerdem hat sich Luther zu intensiv mit Lyra beschäftigt, als daß er leichthin über ihn urteilen könnte. Tatsächlich trennt Luther von jener Auslegung eine tiefe Kluft. Für ihn ist maßgebend das Wort, wie es jetzt an mich ergeht, und nicht ein bloßer *sensus historicus*. Dabei hat Luther aber die Freiheit, die Dienste seines Vorgängers in Anspruch zu nehmen, wo es ihm tunlich erscheint. So erklären sich die neutralen oder die positiven Urteile.

Unter den Äußerungen Luthers aus späterer Zeit mag man die authentischen und die aus zweiter Hand überlieferten scheiden.

Luthers eigene Aussagen klingen oft recht positiv: er tritt für Lyra ein, verteidigt ihn. Dieser und Paul von Burgos gelten als treffliche Männer, weil sie die jüdische Exegese so überzeugend widerlegt haben<sup>253</sup>. Es wäre ein schwerer Schlag für das Papsttum, wenn man für die Prediger „ein kurtz Comment“ ausarbeitete, „wie der gute man Nicolaus de Lyra furgenomen hatt. Welchs erbeit nicht zu verwerffen were, wo sie gebessert würde.“<sup>254</sup> Inwiefern die Arbeit des Nikolaus zu verbessern wäre, ist nicht gesagt. Was Luther offenbar vorschwebt, wäre eine kurze Darlegung des Wortsinnes der Schrift. So sehr ist er von der Kraft des Wortes überzeugt, daß er schon allein von einer solchen Klarlegung des Wortlauts eine heilsame Wirkung erwartet. Ob freilich eine bloße „Besserung“ des Lyra’schen Werkes hätte ausreichen können? Luther scheint die Bestrebungen seines Vorgängers doch sehr stark von seinen eigenen her zu verstehen. Wie wenig er aber bereit ist, ihm in Richtung auf eine rein historische Auslegung zu folgen, zeigt nachstehende Stelle aus der Schrift „Von den letzten Worten Davids“ aus dem Jahr 1543. „Man sehe den feinen man Lyra an, der ein guter Ebreist und trewer Christ, wie machet er so gut erbeit, wo er sich wider den Judischen verstand legt, nach dem Newen Testament. Aber wo er seinem Rabi Salomo (gemeint ist Salomon Rashi) sonst folget, wie kalt und faul gehets jm abe, das es weder hende noch füsse hat, ob er wol die wort und buchstaben gewis hat. Noch ist er ja besser und reiner, denn sie alle, beide alte und neue Ebreisten, die zu gar seer den Rabinen folgen. Furwar man darff den vleis nicht furnemen mit Dolmetzschen und Glosiern, wie man der Rabinen und Grammatisten verstand unter uns Christen bringe. Er klebt on das, von jm selber, allzu gern an, wie pedl und leym, wenn man sich gleich wil fürsetzlich da für hüeten. Denn die buchstaben und exemplar der andern blenden die augen, das man den synn Christi zu weilen faren lesst, da es nicht sein solt, damit

<sup>253</sup> 53, 417, 24.

<sup>254</sup> 50, 109, 30; vgl. 18, 736, 1.

der Jüdische verstand also unversehens herein schleicht, wie allen Dolmetschern geschehen ist, keinen ausgenommen, mich auch nicht.“<sup>255</sup>

Es dürfte klar sein, daß diese Stelle nicht, wie behauptet wird, ein Lob für Lyra oder für dessen historische Exegese bedeutet. Man merkt Luthers Worten vielmehr ein tiefes Erschrecken an über die Möglichkeiten, die sich hier auftun. Ich halte es für möglich, daß darin auch einer der Antriebe liegt für den leidenschaftlichen Kampf gegen die Juden, den er in seinen späten Jahren geführt hat<sup>256</sup>. Es bedeutet eine Zerstörung seines ganzen Werkes, wenn die Schrift nicht mehr im Sinne Christi gehört, sondern der profanen Vernunft ausgeliefert wird. Fast könnte man meinen, Luther habe bereits die spätere Entwicklung vorausgesehen<sup>257</sup>.

### *Schlußbemerkung*

Nach einem eigenwilligen Ausspruch von R. Kassner ist das 19. Jahrhundert „zerrissen zwischen Form und Inhalt“<sup>258</sup>. Man kann diesen Gegensatz auch anders nennen und dem sachlich unpersönlichen Objekt die sittliche Persönlichkeit, dem Kausalzusammenhang der Natur die Freiheit des Geistes, der bloßen Sache den herausragenden Einzelnen entgegensezten. Auf der einen Seite liegt für die wissenschaftliche Vernunft die Welt ohne jede Hülle bloß da; es ist dem Zugriff des beherrschenden Geistes keine Grenze gesetzt. Die Wirklichkeit wird freilich in dieser schattenlosen Helle zu einem

<sup>255</sup> 54, 30, 13 (erwähnt bei G. Ebeling, Evangelienauslegung, S. 154). Nach Ebeling hat schon Paul v. Burgos gegen Lyra den Vorwurf erhoben, er begebe sich zu sehr in die Abhängigkeit der jüdischen Ausleger (S. 133).

<sup>256</sup> Vgl. 50, 312, 8 und bes. 53, 448, 31.

<sup>257</sup> In der Tischredenüberlieferung finden sich neun mehr oder weniger lobende Erwähnungen Lyras (TR 1, 7, 19; 1, 44, 30; 1, 286, 39; 1, 364, 28; 1, 525, 36; 2, 515, 16; 3, 244, 24; 4, 426, 30; WA 48, 691, 16). In der Genesisvorlesung nennt Luther Lyra an etwa 90 Stellen, von denen „etwa 30 mehr oder minder lobend, dagegen an 60 entweder scharf tadelnd oder doch mißbilligend gehalten“ sind. (So Zöckler, den Meinhold S. 357 zitiert.) Meinhold, der nachgewiesen hat, daß die Herausgeber der Vorlesung mehrfach den Text der Postillae des Lyra herangezogen und eingearbeitet haben, meint feststellen zu können, daß „die sich über Lyra anerkennend oder zum mindesten wohlwollend aussprechenden Stellen ... auf Luther zurückgehen. ... Dagegen geben, von geringen Ausnahmen abgesehen, die Lyra ablehnenden oder doch mißbilligenden Aussagen die Meinung der Bearbeiter wieder, und je schärfer sie ausfallen, um so weniger echt sind sie“ (Genesis S. 358). Gegen diese Behauptung sprechen folgende Gründe: Immerhin machen sich (nach Meinhold) die Herausgeber die Mühe, Lyra in breitem Umfang auszuschreiben, auch über Luthers Ausführungen hinaus. Zweitens haben dieselben Herausgeber bei der Bearbeitung der Tischreden offenbar die entgegengesetzte Tendenz als bei der Genesisvorlesung. Schließlich urteilt Luther sonst keineswegs so einhellig positiv über Lyra, wie Meinhold das möchte. Auf der anderen Seite hat der Humanismus, dem diese Herausgeber als Schüler Melanchthons angehört, den mittelalterlichen Exegeten scharf verworfen. Das zeigen etwa die Briefe des Erasmus (in der Ausgabe von Allen): I, 409 f.; II, 325; u. a. (vgl. Register). Noch schärfer urteilen andere Humanisten (Allen II, 335; II, 164).

<sup>258</sup> Geistige Welten (= Ullstein-Bücher Nr. 202, Frankfurt 1958) S. 20.

toten Etwas, zur „Materie“, zu einem „Verfügbaren“. Auf der anderen Seite führt die menschliche Person einen verzweifelten Abwehrkampf, nun doch noch irgendwo ein Unterkommen zu finden. Sie bleibt auf die Weltlosigkeit des „Unverfügbaren“ verwiesen.

Von solchen Voraussetzungen aus, über deren Recht oder Unrecht jetzt nicht zu reden ist, kann die Vorstellung Luthers vom Worte Gottes niemals erfaßt werden. Auf der einen Seite ist für ihn das verbum — jedenfalls so lange es wirklich in Kraft steht — kein totes Depositum, kein verfügbare Vorhandenes. Auch können Methoden wissenschaftlichen Verfügens es selbst gerade nicht in den Griff bekommen. Das Wort ist für ihn nicht zuerst in der Weise der littera gegeben, so daß erst in einem zweiten Schritt dieses Vorgegebene auch noch lebendig gemacht werden müßte. Auf der anderen Seite ist das Wort Gottes, das nicht nur dem Namen nach Gottes Wort ist, in Buchstaben gefaßt, hörbar und lesbar.

All das, was hiermit erst angedeutet wurde, soll nun noch etwas genauer untersucht werden, indem wir von Luthers Vorstellungen selbst ausgehen.

## ZWEITES KAPITEL

### Was heißt claritas scripturae?

Was Luther unter Klarheit der Schrift versteht, das hat er am ausführlichsten dargestellt in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam<sup>1</sup>. Die folgende Darstellung stützt sich daher vor allem auf Luthers Ausführungen in „*De servo arbitrio*“.

#### *a) Zur Position des Erasmus*

Für Erasmus ist eine leitende Vorstellung die, daß die Bibel *Schrift* ist. Allerdings setzt er mit der Kirche die Inspiriertheit der Schrift voraus<sup>2</sup>; zum Tragen kommt dieser Gedanke aber gerade insofern, als Erasmus daraus schließt, daß die vielerlei sich mehr oder weniger offensichtlich widersprechenden Schriftstellen doch logisch vereinbar sein müssen<sup>3</sup>. Dies kann den Erasmus sogar dazu veranlassen, den Wortsinn bewußt zu verbiegen, um so verschiedene, sich widerstreitende Stellen miteinander in Einklang zu bringen<sup>4</sup>. Es ist demnach kein Wunder, daß die Bibel vor allem als Sammlung von vielen Einzelaussagen verstanden wird<sup>5</sup>. Selbst wenn man in Betracht zieht, daß die Schrift göttlichen Ursprungs ist, so ist sie von uns doch jedenfalls menschlich zu verstehen<sup>6</sup>. Was wir haben, ist nicht eine direkte Kundmachung Gottes, sondern menschlicher Versuch, die Geheimnisse Gottes an-

<sup>1</sup> R. Hermann urteilt: „Die Lehre von der ‚Klarheit der Heiligen Schrift‘ wird von Luther vornehmlich in seinem Buche ‚*De servo arbitrio*‘ in Auseinandersetzung mit Erasmus entwickelt“ (Klarheit, S. 7). Hermann bemerkt auch, daß mit Ausnahme von H. J. Iwands Anmerkungen zur deutschen Ausgabe von „*De servo arbitrio*“ und den Ausführungen von H. Østergaard-Nielsen in dessen Buch „*Scriptura sacra et viva vox*“ die an sich zahlreichen Untersuchungen zu dieser Lutherschrift am Thema der *claritas scripturae* vorbeigehen (Klarheit, S. 5). In den Arbeiten von K. G. Steck über Lehre bei Luther werden die betreffenden Stellen auch unter diesem Gesichtspunkt erörtert.

<sup>2</sup> I b 10; IV 1. Die folgenden Stellenangaben beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die „*Diatribe de libero arbitrio*“ des Erasmus in der Ausgabe von J. v. Walter.

<sup>3</sup> H. J. Iwand, Anmerkungen, S. 271: „Für Erasmus bedeutet Klarheit die logisch-systematische Übereinstimmung der einzelnen Aussagen und Stellen in der Schrift miteinander.“

<sup>4</sup> IV 17.

<sup>5</sup> I a 3; I b 1. Diese Auffassung von der Schrift ist nominalistisch.

<sup>6</sup> I a 7; I a 11; vgl. I b 5.

deutungsweise aufzunehmen<sup>7</sup>. Das Bibelbuch ist grundsätzlich mehrdeutig. Dies zeigt die Auslegungsgeschichte in aller Deutlichkeit. Wie können die Lutheraner behaupten, die Schrift sei klar, wenn sie andererseits den Anspruch erheben, daß erst sie nach jahrhundertelanger Verkennung wieder das wahre Evangelium entdeckt haben<sup>8</sup>? Was sich dem Erasmus aufdrängt, das sind die vielen exegetischen Probleme, die umstrittenen Stellen in der Schrift<sup>9</sup>. Von einer Klarheit der Schrift aus sich kann keine Rede sein. Demnach bedarf die Bibel notwendigerweise der Interpretation<sup>10</sup>. Damit ist die schwierige Frage aufgeworfen, welches Kriterium dann über die rechte Auslegung zu entscheiden hat. Zwar könne man vermuten, so argumentiert Erasmus, daß sich das rechte Verständnis der Heiligen Schrift eher als bei irgendwem, eher als bei niemandem<sup>11</sup> und eher als bei den doch auch recht ungeistlichen Nachfolgern Petri (ob Erasmus damit nur die Überzeugung Luthers aussprechen will?), sich bei den Trägern des geistlichen Amtes findet<sup>12</sup>. Aber dagegen mag man sagen: Gott kann sich auch einem Laien offenbaren. So könnte man in der Gelehrsamkeit oder vielleicht im vorbildlichen Lebenswandel der betreffenden Ausleger noch am ehesten das gesuchte Kriterium finden. Die Apostel etwa hatten zum Beweis ihrer Geisteskraft Wunder aufzuweisen; die Gegner des Erasmus hingegen begnügen sich mit dem nackten Hinweis auf ihre Inspiriertheit. Berufung auf den Geist steht gegen Berufung auf den Geist. Erasmus überläßt es dem Leser, zu entscheiden, wer dafür die größere Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen kann, die Apostel und Väter, deren Taten bekannt sind, oder jene Neuerer, die bisher auch nicht ein lahmes Pferd zu heilen vermochten<sup>13</sup>. Die Frage nach dem rechten Kriterium der Schriftauslegung bleibt in der Schwebe. Offenbar soll sie das auch, denn damit ist in der Tat die Theologie Luthers an ihrer Wurzel getroffen. Wenn weder die Schrift selbst klar ist, noch wenn es — wie jedenfalls Luther behauptet — sichere Kriterien für die rechte Auslegung der Schrift gibt, dann bricht in der Tat das ganze Unternehmen Luthers in sich zusammen.

Für sich selber, so erklärt Erasmus, will er weder eine besondere Lehre, noch besondere Heiligkeit, noch Inspiriertheit beanspruchen. Er bescheidet sich damit, „mit schlichter Emsigkeit zur Sprache zu bringen, was ihn innerlich bewegt“<sup>14</sup>. Er möchte nicht mehr, als zur Debatte stellen: einer besseren

<sup>7</sup> I a 7. Weil das so ist, eröffnet sich auch die Möglichkeit der typologischen oder der allegorischen Auslegung, wie sie Erasmus üben konnte.

<sup>8</sup> I b 4, (vgl. I b 8); I b 7.

<sup>9</sup> So schon in den ersten Worten der Diatribe (I a 1).

<sup>10</sup> I b 3.

<sup>11</sup> Wohl eine ironische Anspielung auf die Behauptungen der Lutheraner.

<sup>12</sup> I b 4; das Folgende findet sich I b 5—9.

<sup>13</sup> I b 6. Hinter diesen und ähnlichen Vorwürfen steht ein Angriff auf Luthers Rechtfertigungslehre allein aus Glauben.

<sup>14</sup> I b 9.

Einsicht zu weichen, ist er gern bereit. Er unternimmt nicht mehr, als in Form von Thesen vorzutragen, was ihm vernünftige Einsicht auf Grund von Schriftaussagen nahelegt. Es soll also gerade nicht der Anspruch erhoben werden, ein besonderes, geistliches Wissen zu besitzen, sondern eine vernünftige Meinung will Erasmus vortragen. Er appelliert an das Urteil der Vernunft.

Was zu vertreten ist, das ist von vornherein nicht etwa *die* Wahrheit — es wäre unmenschlich vermessens, so weit greifen zu wollen —, sondern es ist zu debattierende Meinung<sup>16</sup>. Es wird nicht klar, ob es solche Wahrheit überhaupt gibt: an der Reverenz gegenüber den Entscheidungen des kirchlichen Lehramts will es Erasmus jedenfalls nicht fehlen lassen<sup>17</sup>. Für seine Person scheint ihm aber Zurückhaltung angemessener. Die Wahrheit entzieht sich im Geheimnisvollen und kann von uns nur versuchsweise umspielt werden. So trägt Erasmus seine Ansichten oft mit Ironie<sup>18</sup>, oft auch in spielerischer Weise vor<sup>19</sup>. Ja er bekennt sich zur Skepsis, jedenfalls verglichen mit der sturen Rechthaberei seiner Gegner. Im übrigen sind die Meinungen aber auch bedingt durch den Charakter und können deshalb psychologisch erklärt werden. Es ist Temperamentssache, wenn Luther bestimmte Dinge so unbeugsam vertritt<sup>20</sup>. Sogar so etwas wie eine Gebundenheit der Wahrheit an die betreffende Situation scheint der Humanist in Betracht zu ziehen<sup>21</sup>. Bei dieser Lage der Dinge kann es nur unverantwortlich sein, um bestimmter Meinungen willen Gefahren für die Allgemeinheit heraufzubeschwören<sup>22</sup>. Luthers Theorie von der Gerechtigkeit allein aus Glauben bedeutet eine Gefährdung des sittlichen Strebens und nicht zuletzt deswegen muß Erasmus widersprechen<sup>23</sup>.

Wie aber steht es mit Gottes Wahrheit<sup>24</sup>? Ein Bild dafür sieht Erasmus im Bericht des römischen Geographen Pomponius Mela, der von einer Korykischen Höhle erzählt, „daß sie zunächst durch eine gewisse angenehme Lieblichkeit einen anziehenden Reiz ausübe, bis die tiefer und tiefer Eingedrungenen schließlich ein gewisses Grauen und die Erhabenheit der dort wohnenden Gottheit verscheuche“; ebenso verhält es sich mit dem Geheimnis Gottes. Es zieht uns an, fasziniert uns, aber sobald wir versuchen, es näher zu betrachten, es zu erfassen, treibt uns ein Schauder zurück. Gottes Wesen ist nicht am Tage. Versuche, „sein Wort . . . vom hohen Himmel herabzuholen

<sup>16</sup> I a 5; I a 4; IV 17; I a 7; I a 1 (Ende). Vor allem ist auf den Titel der Schrift zu verweisen.

<sup>17</sup> I a 4; IV 17. Auch hierin zeigt sich eine Verwandtschaft zwischen Erasmus und der franziskanischen Theologie.

<sup>18</sup> Z. B. I a 2.

<sup>19</sup> Dazu bekennt sich Erasmus ausdrücklich I a 4.

<sup>20</sup> IV 1.

<sup>21</sup> I a 9.

<sup>22</sup> I a 10; (vgl. IV 17).

<sup>23</sup> Für diese Ausführungen wichtige Anregungen verdanke ich einem unveröffentlichten Manuskript von W. Maurer.

(oder) über das weite Meer herbeizuschaffen“<sup>24</sup>, sind gewaltsam und müssen scheitern. Konkret heißt das, daß vieles in Gott unerforschlich ist, nicht etwa nur der Termin des Jüngsten Gerichtes<sup>25</sup>, sondern auch „die Unterscheidung der Personen . . . die Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo und die Sünde, die niemals vergeben werden kann“<sup>26</sup>. Die wahre Verehrung maßt es sich nicht an, Gottes Geheimnis anzutasten: Gottes Wesen will schweigend verehrt werden<sup>27</sup>. Solche heilige Scheu vor Gottes unaussprechlichen Mysterien fordert die Schrift selbst. Paulus etwa ruft aus: „Welch eine Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!“ (Röm. 11, 33). Jesaja fragt: „Wer hat den Geist des Herrn vernommen oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ (40, 13)<sup>28</sup>. Es dürfte freilich nur mehr ein kleiner Schritt sein von dieser schweigenden Verehrung des göttlichen Mysteriums bis zu einem völligen Verzicht auf den Zugang zu Gott. Das eigentliche Interesse des Erasmus geht in andere Richtung. Realisiert werden soll, mehr noch im Rahmen einer staatlichen Gesellschaft, als nur je beim einzelnen<sup>29</sup>, das „einfache“ Leben der frühen Christenheit<sup>30</sup>. Mit der christlichen Liebe ist ernst zu machen. Von hier aus übt Erasmus in großem Umfang Kritik an der Kirche. Gegen die zeitgenössische Kirche wird ihr eigener Ursprung ausgespielt<sup>31</sup>. Der Krebsschaden des gegenwärtigen Christentums ist hervorgerufen durch das Eindringen der Philosophie in die Kirche. Dies also, das sittlich gute Leben, die rechte, „reine“ philosophia Christiana ist dasjenige, was aus der Krise des Christentums zu retten ist<sup>32</sup>.

Es muß nun aber beachtet werden, daß diese Hinwendung zum Ethischen nach Erasmus gerade zusammenhängt mit dem verhüllten Mysterium Gottes. Eben das göttliche Geheimnis ist es, das uns anlockt und uns dann darin, daß es uns verwehrt, das Wesen Gottes selbst zu berühren, auf den Weg rechten Handelns schickt<sup>33</sup>.

Nun kann kein Zweifel sein, daß die hier skizzierten Gedanken des Erasmus überaus zukunftssträchtig waren. Es wäre aber ein Irrtum zu meinen, erst Erasmus hätte diese Geisteshaltung begründet; vielmehr lassen sich seine Vorstellungen weithin auf mittelalterliche Traditionen zurückverfol-

<sup>24</sup> I a 7, Übersetzung von O. Schumacher, *Vom unfreien Willen*, Göttingen 1937.

<sup>25</sup> Dies begründet Erasmus mit dem Hinweis auf Apg. 1, 7 und Mc. 13, 32 (I a 9).

<sup>26</sup> I a 9 u. a. (Übersetzung von O. Schumacher).

<sup>27</sup> I a 9. Damit dürfte Erasmus an Vorstellungen der Mystik anknüpfen.

<sup>28</sup> I a 7.

<sup>29</sup> Dies stellt O. Schottenloher als Hauptanliegen des Erasmus heraus (RGG<sup>3</sup> II, 535).

<sup>30</sup> I b 6 (Ende).

<sup>31</sup> In diesem Sinne findet hier der humanistische Grundsatz „ad fontes“ seine Anwendung.

<sup>32</sup> I a 9.

<sup>33</sup> Belege für diese Vorstellung (nach W. Maurer, *Manuskript* [siehe Anmerkung 23]): Einleitung zum Neuen Testament von 1516; die folgenden Auflagen von „Ratio seu methodus“ (= Holborn I, 151, 9 ff.); *Lob der Narrheit* 1509.

gen<sup>34</sup>. Im übrigen ist der Streit um das Vorrecht der Modernität reichlich müßig.

Dieser Konzeption sah sich Luther also gegenüber, als er seine Entgegennahme verfaßte. Es ist damit auch deutlich, warum er sich nicht lediglich auf die Fragen des freien oder gebundenen Willens beschränkte. Hier mußte er seine Vorstellung von der Klarheit der Schrift verteidigen und hatte seinen Glauben zu bewähren, daß Gott offenbar ist.

### b) Wovon wird „Klarheit“ ausgesagt?

Diese Frage scheint überflüssig, da doch Luther bestrebt sein muß, die Klarheit der *Schrift* zu verteidigen. Gewiß ist Luther davon überzeugt, daß eben „die Schrift“<sup>35</sup> oder „die Schriften“<sup>36</sup> klar sind. Was nun aber auffällt, ist der Umstand, wie wenig ausschließlich von der claritas scripturae die Rede ist. Dies bleibt beachtenswert, auch wenn man weiß, daß Luther bei seinen Darlegungen etwa dem Gedankengang des Erasmus folgt. Es verlohnt sich aufzusuchen, wovon Luther hier die Klarheit aussagt.

Gleich zu Beginn äußert Luther Genugtuung darüber, daß der ganze Angriff des Erasmus — in seiner Haltlosigkeit — nur „unsere Sache“<sup>37</sup> befestigt hat, weil eben selbst ein Erasmus so wenig gegen sie vorbringen konnte. Dies ist schwerlich nur ein rhetorisches Argument, sondern es bedeutet für Luther tatsächlich eine Erleichterung, daß seine Sache, wie er ehrlich überzeugt ist, sich so gut behauptet. Schon darin zeigt sich, daß ihre Überzeugungskraft nicht eine selbstverständliche Gegebenheit ist, sondern sich erweisen muß.

In unserem Zusammenhang ist nun von Bedeutung, daß Luther hier zunächst einsetzt bei „unserer Sache“. Noch mehr als bisher ist es jetzt „klar“ (evidens), daß das liberum arbitrium eine bloße Lüge ist. Auch Luthers Lehre vom unfreien Willen hat also Anteil an der Klarheit. Hierfür ist sicher entscheidend, daß sie sich eben auf soundsoviele Schriftstellen stützen

<sup>34</sup> Vgl. P. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus (QFRG 2) 1917. Die Auffassung von E. Troeltsch, der mit gewissem Recht in Erasmus und in den Schwärmern die eigentlichen Begründer der modernen Geistesaltung sieht, ist dadurch zu modifizieren, daß Erasmus (wie die sog. Schwärmer) gerade in ihren modern klingenden Gedanken mittelalterliche Traditionen aufzunehmen. Luther sieht positive Beziehungen zwischen Erasmus und der Scholastik: 18, 606, 16 = Cl. 3, 101, 13; 18, 607, 7 = Cl. 3, 102, 11.

<sup>35</sup> 18, 639, 8 = Cl. 3, 129, 34; 18, 653, 2—661, 24 = Cl. 3, 141, 18—151, 2.

<sup>36</sup> 18, 653, 2 ff. = Cl. 3, 141, 18 ff. Im Mittelalter heißen nicht nur die Bücher der Heiligen Schrift, sondern auch päpstliche Erlasse, theologische Schriften oder andere Bücher frommen Inhalts „scripturae sacrae“. Ich vermute, daß erst unter dem Einfluß der Reformation dieser Terminus streng auf die Bibel beschränkt worden ist.

<sup>37</sup> 18, 601, 18 = Cl. 3, 95, 31 „nostra“; „mea sententia“ 602, 23 = Cl. 3, 97, 1. Im folgenden beziehen sich Stellenangaben, wenn nicht anders vermerkt, auf Band 18 der WA bzw. auf Band 3 der Clemen'schen Ausgabe.

kann<sup>38</sup>. Wie wenig nun diese Evidenz mit bloßer Allgemeingültigkeit zu tun hat, das zeigt sich darin, daß sie einem nur aufgeht mit Hilfe des Heiligen Geistes, wie Luther gleich am Anfang geradezu programmatisch feststellt<sup>39</sup>. Der Geist ist es, der die rechte Gewißheit in dieser Sache verleiht, und wenn er uns nicht führt, dann bleiben wir in der Unsicherheit, so daß Gott selber nicht genug reden könnte, uns zu überzeugen, und wenn er alle Kreaturen zu Sprachen mache<sup>40</sup>. Diese Äußerung Luthers scheint die Schrift abzuwerten, denn an diese ist wohl zu denken, wenn vom Reden Gottes gesprochen wird. Tatsächlich argumentiert Luther aber hier und immer mit der Heiligen Schrift. Nirgendwo anders begegnet nämlich der Geist, als wenn er in der Schrift spricht. Wie ist aber dann der angeführte Satz zu verstehen? Offenbar von der Erfahrung her, daß die an sich klare Schrift — wie könnte sie unklar sein, wenn der Geist in ihr spricht — tatsächlich nicht von allen Menschen, ja von vielen Menschen nicht, wahrhaftig gehört wird. Auch diese „haben“ die Schrift, aber sie bleibt ihnen verschlossen, weil sie nicht den Geist zum Führer haben.

Was also ist klar? Eine noch größere Ausweitung scheint der Bereich der Klarheit zu erfahren, wenn wenig später gesagt wird, Klarheit gehöre zum Christsein überhaupt. So ist es nach Luther das Kennzeichen eines Christen, daß er — im Gegensatz zur skeptischen Zurückhaltung des Erasmus — seine Freude hat an der „assertio“<sup>41</sup>. Afferere bedeutet etwa „unverrückt anhangen, ja sagen, bekennen, verteidigen“<sup>42</sup>. Dies alles kann ein Christ, ja muß ein Christ, weil sich ihm bestimmte Dinge ganz klar aufdrängen. Ein Christ ist nicht einem irisierenden Zwielicht von Wahrheit und Täuschung überlassen, sondern ein Christ weiß, ein Christ sieht, ein Christ hat. Ein Christ kann in aller Entschiedenheit bekennen, ja er muß es.

Was ist es nun, was sich dem Gläubigen so eindeutig und klar aufdrängt? Es sind „dogmata“<sup>43</sup>, es sind „res asserendae“<sup>44</sup>, es sind „dogmata“ Christi<sup>45</sup>, „dogmata Christiana“<sup>46</sup>, es ist „Christus“<sup>47</sup>. Den Begriff „dogma“ könnte man umschreiben als eine der christlichen Wahrheiten, welche alle in Christus konvergieren<sup>48</sup>. Den Inhalt dieser dogmata deutet Luther an, indem er zusammenfassend nennt, „daß Christus, der Sohn Gottes, Mensch geworden,

<sup>38</sup> „tantis scripturis munita“ 601, 18 f. = Cl. 95, 31.

<sup>39</sup> 601, 24 = Cl. 95, 37; 602, 29 = Cl. 97, 8. Vgl. o. S. 76 Anm. 14.

<sup>40</sup> 601, 26 f. = Cl. 96, 1—3.

<sup>41</sup> 603, 1—605, 34 = Cl. 97, 19—100, 33; bes. 603, 11.

<sup>42</sup> So R. Hermann, Klarheit S. 11 (nach 18, 603, 12 = Cl. 3, 97, 33).

<sup>43</sup> 604, 23 und 17 = Cl. 99, 12 und 4; 604, 4 = Cl. 3, 98, 28.

<sup>44</sup> 603, 15 = Cl. 97, 36.

<sup>45</sup> 604, 6 = Cl. 98, 31.

<sup>46</sup> 605, 18 = Cl. 100, 13; 606, 1 = Cl. 100, 34.

<sup>47</sup> 604, 6 = Cl. 98, 31; 603, 30 = Cl. 98, 16.

<sup>48</sup> Bei der Wendung „dogmata Christi“ dürfte „Christi“ ein Genetivus objectivus sein, da es unmittelbar davor heißt „de confitendo Christo“, also an ein Bekennen der Wahrheit gedacht ist. Luther meint hier Lehrsätze, Sätze des Bekenntnisses.

dreieiniger Gott ist<sup>49</sup>, daß Christus für uns gelitten hat und ewig herrschen wird“<sup>50</sup>. Diese credoartige Zusammenfassung sagt das Entscheidende aus. Damit ist aber von Christus und Gott überhaupt gesprochen und deshalb ist in diesen Aussagen auch schon alles weitere mitenthalten. So gehört etwa auch die Lehre vom unfreien Willen zu diesen notwendig zu bekennenden dogmata Christi, weil sie nichts ist, als eine Entfaltung dessen, was „Christus“ heißt<sup>51</sup>.

Aber was hat das denn, so möchte man vielleicht fragen, überhaupt mit der Klarheit der Heiligen Schrift zu tun? Ist Luther nicht unversehens von der Schrift weg zur kirchlichen Tradition, so wie die alte Kirche sie geprägt hat, hinübergegliitten? Demgegenüber ist zunächst zu sehen, daß Luther sich hier jedenfalls nicht auf eine lediglich kirchliche Tradition zu berufen meint. Es ist nach seiner Überzeugung eben gerade die Schrift, die diese dogmata lehrt. Ja mehr noch: gerade das ist die Aufgabe der Schrift, ist ihre eigentliche Funktion. Wenn sie versäumt, „Christus“ zu lehren, ist sie unbrauchbar geworden. *Klar ist die Schrift, indem und sofern sie diese dogmata aussagt: „Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?“*<sup>52</sup>

In ähnlichem Sinn vermeidet es Luther vielfach, lediglich von „scriptura“ zu reden. Worauf es ankommt, das sind eben die „res scripturae“ oder das, „was in der Schrift steht“. Das heißt mit anderen Worten: wenn man die Schrift in ihrer Schriftlichkeit nimmt, in abstrakter Objektivität, sie als ein corpus festliegender, unter sich gleichberechtigter Stellen auffaßt, so verfehlt man gerade dasjenige, dem die „Klarheit“ zukommt. Was die Schrift sagt, was sie uns in aller Evidenz zuspricht, ist das Wort von Christus, ist das Wort, von dem die Kirche lebt, ist christliches und kirchliches Wort.

Gegen Erasmus hält Luther also in diesem Sinne fest an der Klarheit der Schrift. Sie sagt ganz Bestimmtes und sagt es in aller nötigen Deutlichkeit.

<sup>49</sup> Die Wendung ist, worauf auch R. Hermann hinweist (Klarheit, S. 20, A. 1), sprachlich nicht eindeutig. Es könnte ebensowohl heißen, „daß Christus ... Mensch geworden, daß Gott dreieinig sei“, wie „daß Christus ... Mensch geworden, dreieiniger Gott sei“. Gründe und Gegengründe sind bei R. Hermann erörtert. Eine sichere Entscheidung wird sich kaum treffen lassen. Verschiedene Drucke betonen die Selbständigkeit des „esse Deum trinum et unum“, indem sie das „esse“ groß schreiben. Damit ist aber nicht gesagt, daß Luther selbst auch so schrieb.

Diese Aussagen sind jedenfalls Inhalt des einen höchsten geoffenbarten Geheimnisses, wofür Luther später einfach „Christus“ sagen kann. Es wäre deshalb die erste Deutung nicht unmöglich, doch legt sich mehr die zweite nahe. Daß das Wort „Christum“ zweimal gesetzt ist, wäre dadurch zu erklären, daß zuerst von der Person Christi und dann vom Werk Christi die Rede ist; beide Aussagengruppen werden je durch ein „Christum“ eingeleitet. Auf keinen Fall darf man die Aussage „Christus ist dreieiniger Gott“ modalistisch auffassen.

<sup>50</sup> 606,26 = Cl. 101,26: „Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christum pro nobis passum et regnaturum aeternaliter.“

<sup>51</sup> 603,21 nach 603,14 f. (= Cl. 98,4 nach 97,36).

<sup>52</sup> 606,29 = Cl. 101,29.

Demnach könnte man nun meinen, es sei der Inhalt, der der Schrift Klarheit verleiht. Damit entgeht Luther der Schwierigkeit, jede einzelne Stelle der Bibel aufhellen zu müssen. Denn von dem einen Sinn der Schrift her sind grundsätzlich alle Stellen offen, auch wenn sie im Einzelfall nicht sicher deutbar sein mögen. Aber zieht er sich nun wirklich auf das festliegende Dogma Christianum zurück? Wie könnte er dann noch allein der Schrift folgen wollen? Offenbar ist es eher die von Luther bekämpfte Meinung des Erasmus, die die festliegende *doctrina ecclesiae* zur Norm für die Schrift machen will. Das rechte Verständnis von Schrift und Inhalt oder besser von Wort und Christus schließt beides aus: weder kann ein festliegender Buchstabe den wahren Sinn legitimieren, noch kann ein festliegender Inhalt (etwa wie man ihn einer menschlichen Schiedsinstanz, z. B. der definierenden Kirche, verdanken könnte) das rechte Verständnis des Schriftwortes garantieren. Es gibt hier keine garantierenden Instanzen, und das nicht zufällig, sofern es eben der Geist Gottes ist, der uns die Klarheit der Schrift aufschließen muß. Das heißt nun aber nicht, daß die Bibel deshalb nicht mehr Schrift sei, und ihr Wort in Wahrheit irgendwo hinter dem äußeren Wort zu suchen wäre. Das heißt ebensowenig, daß der Inhalt der Schrift nicht eindeutig klar und verstehtbar wäre. Gott, der ein Bestimmter ist und ganz Bestimmtes tut und ganz Bestimmtes will, offenbart sich uns, indem er in seinem Wort zu uns spricht. Unsere Haltung ist die des Hörens.

### *c) Claritas externa und claritas interna*

Wir verfolgten bisher an Hand von Luthers Ausführungen die Frage, *was* denn eigentlich klar sei, wenn Luther von der Klarheit der Schrift redet. Hierauf erhielten wir verschiedene Antworten: unsere Sache, Christus, die dogmata Christi und eben die Schrift, sofern sie das alles ausspricht. Erst nachdem dies (und vieles andere) ausgeführt ist, schneidet Luther das Thema der äußeren und inneren Klarheit der Schrift an<sup>53</sup>. Was ist der Sinn dieser Unterscheidung?

Von der äußeren Klarheit ist gesagt, sie sei „in verbi ministerio posita“, d. h. sie ereignet sich dort, wo das Wort verkündigt wird!

---

<sup>53</sup> 609, 4 = Cl. 103, 9: „*Duplex est claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credunt Deum, nec sese esse creaturas Dei, nec quicquam aliud, iuxta illud Psal. 13. Dixit insipiens in corde suo, Deus nihil est. Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam. Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi, quaecunque sunt in scripturis.*“

Äußerliches Wort ist also für Luther in erster Linie das Wort der Predigt, nicht etwa der Buchstabe der Schrift. Die Äußerlichkeit des Wortes besteht nicht in seinem Festliegen als Text, sondern in der Öffentlichkeit, in der Hörbarkeit der kirchlichen Verkündigung. Wenn Luther von „scriptura“ oder von „verbum“ redet, so denkt er nicht primär an einen *Text*.

Es wird das damit zusammenhängen, daß sich ihm die Bibel in einer anderen Weise dargeboten hat, als das heute für uns der Fall ist. In einem bemerkenswerten Vortrag vor der Berliner Akademie der Wissenschaften im Jahr 1903 erklärte K. Burdach: „Die deutsche Sprache des Mittelalters war eine Sprache des gesprochenen Wortes: der Predigt, der Rezitation oder des Vorlesens. Die mittelhochdeutsche Sprache ist eine Sprache, die dem Ohr verständlich sein will, ihre Syntax ist eine Syntax, deren Gliederung nur gehört klar erscheint. Die Bildung des deutschen Mittelalters ruht noch überwiegend auf dem mündlichen Austausch. Die moderne Sprache Deutschlands, die im 14. Jahrhundert entsteht, ist eine Sprache der Schrift, sie ist in und mit dem riesigen Anwachsen der Kulturmacht des schriftlichen Verkehrs in Gelehrsamkeit, Recht, Staat, Geschäftsleben geboren. Ihre Syntax ist eine Syntax des Auges... Die Handschrift der alten Zeit war ein feierliches, immerhin noch selenes Ausnahmewesen: in ihr barg sich die Poesie, die Predigt. Die Handschrift der modernen Zeit überspielt das gesamte gewöhnliche bürgerliche Dasein: sie erscheint in Massen, sie dient den Massen, und in ihr redet weit überwiegend die Prosa des Tages.“<sup>54</sup> Es ist klar, daß Luthers Auffassung von der Schrift mit jener älteren mittelalterlichen Tradition zusammenhängt. Eine schriftliche Bibel bedeutet in seiner Jugend noch eine große Seltenheit.

Wie stark, wie ausschließlich Luthers Vorstellung von der Heiligen Schrift am gesprochenen Wort orientiert ist, das zeigt sich auf Schritt und Tritt, so etwa darin, daß seine Bibelübersetzung eigentlich und primär zum Vorlesen im Gottesdienst bestimmt ist.

Diese Auffassung Luthers ist in ihrer Bedeutung gar nicht zu überschätzen<sup>55</sup>. Sie impliziert nämlich, daß die Botschaft nicht lediglich festliegt, sondern vor allem innerhalb einer lebendigen Beziehung an mich ergeht. So hat sich das Wort Luther bekannt gemacht und dies ist auch, wie der Reformator überzeugt ist, die eigentlich angemessene Art und Weise, wie das Wort des Neuen Testaments kommen will<sup>56</sup>. Die konkrete Wirklichkeit

<sup>54</sup> K. Burdach, Zum Ursprung der neuhochdeutschen Schriftsprache (= Abhandlungen d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1903) S. 61 f.

<sup>55</sup> Das Wort selbst scheint für Luther etwas weniger Abgegriffenes, auch weniger der subjektiven Deutung Ausgeliefertes zu sein, als dies heute der Fall ist. Das Wort ist nicht „Schall und Rauch“, sondern es sagt objektiv etwas aus; das Gesagte hat im Wort wirkliches Sein.

<sup>56</sup> Bekannt sind Luthers Äußerungen, daß das Neue Testament eigentlich mündliche Rede sei. Auch der Begriff des Apostolischen hängt — wie W. Maurer nachgewiesen hat — für Luther mit der mündlichen Verkündigung zusammen (Luthers Verständnis des neu-

des verbum externum hat diesen Charakter der Mündlichkeit. In dieser Weise begegnet das Wort, in dieser Weise Gottes Wahrheit.

Von der äußeren Klarheit zu unterscheiden ist die claritas interna, die „in cognitione cordis“ liegt. Offenbar ist dabei an die glaubende Annahme des Wortes durch den einzelnen zu denken.

Bevor wir daran gehen, Luthers Ausführungen im einzelnen zu betrachten, ist ein Blick darauf zu werfen, wie hier überhaupt die Gewichte verteilt sind. Fragt man nämlich, welcher Seite der Vorrang zukommt, welche die primäre ist, welche die klarere, so kann die Antwort nur lauten: die Seite der externa claritas. Deshalb verfehlt jede Deutung diese Stelle, die meint, bei der inneren Klarheit, der Glaubensgewissheit anheben zu sollen, und versucht, von hier aus die äußere Klarheit abzuleiten<sup>57</sup>. Einzusetzen ist vielmehr gerade bei der claritas externa, denn der Grund des Glaubens ist für Luther nicht die persönliche, innerliche Gewissheit, sondern das objektiv ergehende Wort, bzw. der von ihm bezeugte Inhalt. Dieser Satz bedarf der Erläuterung. Wie ist dieses „objektiv ergehende Wort“ näher zu kennzeichnen?

Während auf dem Gebiet der inneren Klarheit zunächst alles dunkel ist, und erst der Heilige Geist die erhellende Gewissheit schenken kann, ist von diesem äußeren Wort zu sagen, daß da „überhaupt nichts verborgen oder zweideutig geblieben ist, sondern alles durch das Wort in gewisstestes Licht hervorgebracht und vor der ganzen Welt erklärt ist, was immer in der Schrift ist“.

Diese überwältigende Gewissheit und Klarheit zeigt sich demnach gerade in der öffentlichen Proklamation. Das Wort ist veröffentlicht, jeder kann es hören, jeder kann damit argumentieren. Damit scheint sich Luther doch einer Art Allgemeingültigkeit des Wortes zu nähern. Auf der anderen Seite steht aber unmittelbar vor dem Zitierten (noch im Zusammenhang der claritas interna) der Satz: „Der Geist ist nämlich erforderlich, wenn man die ganze Schrift und wenn man einen beliebigen Teil von ihr verstehen will.“ Wie ist das möglich, wenn doch die Schrift durch das verkündende

---

testamentlichen Kanons = Fuldaer Hefte 12 1960). Zu Psalm 11 (12) führt Luther in den „Operationes“ folgendes aus: „Non autem ‚eloquia domini‘ tantum ea, quae in libris scripta sunt, intelligit, sed multo maxime, quae voce proferuntur. . . Non enim tantum nocet aut prodest scriptura quantum eloquium, cum vox sit anima verbi. Nec est necesse, Eloquia domini tantum ea intelligi, quae de scripturis in vocem assumuntur, sed quaecunque deus per hominem loquitur sive idiotam sive eruditum, etiam citra scripturae usum (!), sicut in Apostolis locutus est et adhuc loquitur in suis. Quare eloquia domini sunt, quando dominus loquitur in nobis, non autem quando scripturam quilibet adducit, quod etiam daemones et impii possunt, in quibus tamen deus non loquitur, nec iam sunt eloquia dei, sed spuma eloquiorum dei sicut scoria argenti“ (5,379,1).

<sup>57</sup> Zu einer solchen Anordnung der Dinge neigt R. Hermann; vgl. Klarheit S.52: „Von einer claritas exterior der Bibel wäre besser nicht zu reden. Der Klarheitsbegriff selber veräußerlicht dabei.“ Eben dies scheint mir bei Luther nicht der Fall zu sein.

Wort klar vor aller Welt proklamiert ist? Zunächst wird man daran zu denken haben, daß das öffentlich gepredigte Wort eben nicht einfach bei allen Menschen Gehör findet. Unbeschadet der Öffentlichkeit dieses Wortes ist seine Klarheit nicht in erster Linie die der vernünftigen Allgemeingültigkeit, sondern sozusagen eine Klarheit aus der Hand Gottes. Das Wort ist klar, aber dies ist nicht allgemein, vernünftig feststellbar, sondern das Wort ist klar als *Gottes* Wort. Die Aussage von der Klarheit der Schrift ist nicht an irgendeiner vorfindlichen Größe ablesbar, sondern gründet darin, daß Gott hier spricht. Insofern könnte man sagen, daß das äußerliche Wort bei Luther eine geistliche Größe ist. Auf der anderen Seite ist dieses Wort nun aber tatsächlich gesprochen, es ist hörbar geworden, es hat sich klar gemacht.

Daß auch dies nicht so gemeint ist, als ob der Inhalt des Wortes jetzt allgemein bekannt und sozusagen in Dosen abfüllbar wäre, zeigt eine — im übrigen weiter unten zu besprechende — Bemerkung, nämlich, daß nun nichts mehr verborgen „geblieben ist“<sup>58</sup>. Wie immer dieses Eintreten zu deuten ist, so viel wird jedenfalls damit gesagt sein, daß dieses Klarwerden (ohne das es eine externa claritas nicht gäbe) von Gott selbst veranlaßt ist.

Die ganze Vehemenz, mit der Luther die Klarheit des äußeren Wortes verteidigt, ist nur verständlich, wenn man sieht, daß es ihm nicht formal um die Art und Weise geht, wie Gott redet, sondern daß seine Aussagen herkommen von der Erfahrung eines ganz bestimmten Redens Gottes. Klar ist die Schrift, so hörten wir oben, sofern sie Christus verkündigt. Klar ist das Wort wohl in sich, aber es liegt an seiner Klarheit, weil es als Gottes rettendes Wort klar sein muß. Diese Klarheit ist also nicht zu trennen vom Inhalt des Wortes Gottes. Damit ist zugleich auch noch ein Weiteres gesagt. Wenn das so ist, dann ist die Klarheit nämlich nicht zu lösen vom Glauben, auf den das Wort abzielt.

Wenn nun die Klarheit der Schrift *Gottes* Klarheit ist und wenn diese Klarheit auf den Glauben abzielt, ist es dann überhaupt noch möglich und sinnvoll, von einem objektiv ergehenden Wort zu reden? Diese Frage ist erst zu beantworten, nachdem auch Luthers Darlegungen über die interna claritas behandelt sind.

Zuerst wäre aber noch zu beachten, daß Luther eingangs festgestellt hatte, es gebe — im Äußeren wie im Inneren — eine doppelte Klarheit bzw. eine doppelte Verborgenheit. Dies Letztere scheint er hier bei der claritas externa völlig vergessen zu haben. Er stellt doch ausdrücklich fest, daß hier „überhaupt nichts verborgen geblieben“ ist. Gibt es aber nicht auch eine Verborgenheit und wenn ja, inwiefern? Von einer Dunkelheit des äußeren Wortes kann hier nach allem jedenfalls nicht so die Rede sein, als ob dieses

<sup>58</sup> Siehe unten S. 131 ff.

Wort nun doch wieder irgendwie zweideutig werde. Es ist und bleibt klar, denn es ist nichts anderes als Gottes richtendes und rettendes Wort selber.

Sollte man etwa Luther so verstehen müssen, daß er zuerst die Unterscheidung von claritas externa und interna einführt und nun durchprobiert, inwiefern auf jeder der beiden Seiten Klarheit oder Verbogenheit herrscht? Bei der äußereren Klarheit ergäbe sich dann in Hinblick auf die Dunkelheit eine Fehlanzeige. Gegen diese Deutung spricht aber, daß Luther recht nachdrücklich behauptet, es gebe eine doppelte Verbogenheit. Wir sind also zurückgeworfen auf die Frage: inwiefern ist hier doch von Verbogenheit zu reden? Falsch wäre wohl die Auskunft, daß hier doch Gott rede, der als deus absconditus und deus revelatus zugleich verborgen und offenbar sei, was sich ebenso seinem Worte mitteilen müsse. Sofern nämlich Gott zu uns redet — und nur darum geht es in diesem Zusammenhang — ist er eben deus revelatus.

Die Verbogenheit des äußeren Wortes, wenn überhaupt von einer solchen die Rede sein kann, kann nicht in ihm selber liegen, denn selber ist es klar, sondern allenfalls dort, wohin das Wort gesprochen wird. Eine Verbogenheit der klaren Schrift könnte man es nennen, daß eben nicht alle Menschen fähig oder bereit sind, dieses öffentlich ergehende Wort auch wahrhaft zu hören. Oder man könnte auch daran denken, daß das Wort nie dagegen gefeit ist, als bloßer Buchstabe mißverstanden und mißbraucht zu werden. In beiden Fällen liefe dann aber diese obscuritas auf die Dunkelheit hinaus, die sich im Bereich des Inneren ergibt. Sollte diese letztere Deutung tatsächlich zutreffen, so fänden wir uns auch hier wieder zur claritas interna hingeführt.

Was Luther nun über die *innere Klarheit* der Schrift sagt, mag sehr befreunden. Er behauptet nämlich nicht weniger, als daß niemand (ohne den Heiligen Geist) auch nur ein Jota in der Schrift sehen könne<sup>59</sup>. Wie dieses „Sehen“ gemeint ist, darauf gibt die Fortsetzung einen Hinweis. Die nicht vom Geist Erleuchteten können auch Schriftstellen vorbringen, können auch Auslegungen vortragen. Dabei fehlt ihnen aber dies, daß sie wirklich etwas davon „fühlen und erkennen“. Sie können von Gott, von der Schöpfung lesen, aber etwas schlechthin anderes ist es, dem lebendigen Gott zu begegnen, wirklich an ihn zu glauben, sich als Geschöpf zu wissen. Erst der Glaubende versteht die Schrift wirklich. Dabei ist in erster Linie daran zu denken, daß es erst der Christ ist, der wirklich mit dem Wort der Schrift ernst machen kann. Luther sagt aber darüber hinaus auch, daß nur der Glaubende wirklich versteht. „Der Geist ist erforderlich zur Erkenntnis der ganzen Schrift und jedes beliebigen Teiles in ihr.“ Man wird dabei — wie der Kontext zeigt — an Mißverständnisse und vor allem an ketzerische Exe-

<sup>59</sup> Dies ist nicht so zu verstehen, als ob es nur von einem homo mere naturalis gelte, während beim konkreten Menschen immer schon die Assistenz einer Gnade in Rechnung zu stellen wäre.

gese zu denken haben. Die bloße Vernunft, die nicht anerkennt, daß Gott hier spricht, wird immer wieder zu solchen Mißverständnissen gelangen. Ihr muß die Schrift dunkel bleiben, auch wenn sie alle möglichen Einzelstellen meint anführen zu können. Sie kennt den Sinn der Schrift nicht und darum verfehlt sie gerade auch den wahren Sinn der Einzelstelle<sup>60</sup>.

Diese ganzen Ausführungen sind zu sehen im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Erasmus. Der hatte die Vieldeutigkeit der Schrift behauptet, ja nachgewiesen, indem er zeigte, daß sich die verschiedenen Ausleger keineswegs einig werden könnten. Demgegenüber hält Luther daran fest, daß die Schrift selber (das *verbum externum*) vollständig klar sei. Vieldeutigkeiten, Irrtümer, fallen allein dem Menschen zur Last. Damit scheinen die beiden Kontrahenten zunächst aneinander vorbeizureden. Erasmus argumentiert von der vorliegenden Schrift, von der tatsächlich erfolgenden Exegese aus; Luther dagegen spricht vom Wort Gottes, vom redenden Gott<sup>61</sup>. Offenbar kann er sich auf den Ansatz des Erasmus nicht einlassen. Liegt hierin nicht eine ungeheuere Vermessenheit? Ist die Bescheidung des Erasmus nicht viel menschlicher? Luther meint jedenfalls, es sei möglich, ja es sei für jeden Glaubenden wirklich, daß er Gott in seinem Wort tatsächlich reden höre. Und Gott ist nicht zweideutig, nicht anders geoffenbart als so, wie er sich hier zeigt. Wenn das so ist, dann ist gerade die Zurückhaltung des Erasmus nichts weniger als Gotteslästerung. Daher die Schärfe von Luthers Kampf gegen die „Skepsis“ des Humanisten, daher sein leidenschaftliches Eintreten für die assertio. Wem diese Position Luthers als maßlos erscheint, der möge wenigstens versuchen, sich auf sie einzulassen. Wenn es wirklich eine Offenbarung *Gottes* gibt, kann dann anderes von ihr gelten?

Die Verdunklungen der Schrift, so hörten wir eben, liegen nicht an dieser, sondern haben ihren Grund in der Verfinsternung unseres Herzens. Dieser Satz ist vor naheliegenden Mißverständnissen zu schützen, etwa als ob Luther einen grundsätzlichen Pessimismus in Hinblick auf den Menschen vertreten und ihn bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit — wie auch hier — doktrinär herbeigezerrt habe.

<sup>60</sup> R. Hermann kreidet Luther an, daß er „die Brücke gemeinsamen Menschentums“ übersehe, die Christen mit Nichtchristen verbinde, wenn er den *impii* völlige Blindheit zuschreibe (Klarheit, S. 82—94). Indessen ist es aber Luther gar nicht zu tun um den vorliegenden Text. Daß dieser als solcher von einer rein vernünftigen Exegese in derselben Weise verstanden wird, wie vom Glaubenden, ist durchaus möglich. Weil aber Luther das gepredigte Wort vor sich hat, kann er sagen, daß nur der Glaube es versteht. Hier ist in der Tat eine Grundsentscheidung notwendig, die in die Lage setzt, die einzelnen Worte sachgemäß zu verstehen.

<sup>61</sup> R. Hermann bemängelt, daß Luther sich mit seiner These von der *claritas scripturae* so leicht über die vorhandenen exegetischen Probleme hinwegsetze (Klarheit S. 19 f.). Darum geht es aber hier gar nicht. Eine andere Frage ist es, ob tatsächlich Gott in seinem Wort derart offenbar ist, wie Luther glaubt.

Dabei ist zuerst darauf zu achten, daß Luther nicht etwa Postulate aufstellt, sondern es hat sich für ihn erwiesen, daß es so ist, daß Gott klar spricht, daß aber das menschliche Herz in seiner Verfinsternung nicht in der Lage ist, darauf zu hören. Den Arianern z.B. ist bei ihrer Schriftauslegung ein subjektiv guter Wille nicht abzusprechen. Indessen gilt die Rede vom verfinsterten Herzen wohl nicht allein von den anderen, sondern von jedem Menschen, sofern er nicht glaubt. Vom Glauben her, vom wahren Hören des Wortes Gottes her erfahre ich diese meine Finsternis, in die Gottes Klarheit als einzige Klarheit hineinleuchtet. Gott allein ist mein Erlöser. Deswegen ist auch allein sein Wort klar und unser Herz dunkel. In diesem Sinn spricht Luther von der „puritas“ des Wortes Gottes oder der Lehre<sup>62</sup>.

Damit sind wir implizit bereits zu einer Verhältnisbestimmung von claritas externa und claritas interna gelangt, nach der ursprünglich gefragt war.

Luther betont den Vorrang der claritas externa. Der eigentliche Grund hierfür ist uns nun deutlich. Es liegt alles daran, daß Gott allein uns erlöst, und es liegt alles daran, daß er allein uns diese Erlösung verkündigt. Dies ist es nämlich, was im verbum externum sich vollzieht. Darum ist es selber und aus sich klar, weil Gott es spricht. Die claritas externa ist es, die das extra nos des Heiles verbürgt.

Claritas externa meint die Deklarierung des (Gerichts- und) Heilswortes durch Gott in der öffentlichen Verkündigung und insofern ein objektives Geschehen.

Auf der anderen Seite haben wir nun noch die Frage aufzugreifen, wieso auch auf Seite der interna von Klarheit die Rede sein kann. Die Antwort scheint einfach. Luther spricht von cognitio cordis und die kommt zur Klarheit durch den Heiligen Geist. Konkret wird man eben an den Glauben, an das glaubende Vernehmen des Wortes, an die Gewißheit des Herzens zu denken haben. Es fällt aber auf, daß (wie oben bei der claritas externa umgekehrt die negative Seite so jetzt hier) die positive Seite doch gegenüber der negativen deutlich unterbetont ist. Eigentlich ist nur die Rede von der obscuritas des menschlichen Herzens. Das heißt aber nun ganz gewiß nicht, daß es Glauben und innere Gewißheit nicht gäbe. Die Funktion der „Klarheit“ fällt, wie wir sahen, nach unserem Text dem verbum externum zu. Es ist fast so, daß die claritas interna sachlich zusammenfällt mit der Klarheit des äußeren Wortes. Wort und Glaube gehören insofern unlöslich zusammen. Offenbar ist eine Auffassung ungenügend, die dort außen die Klarheit und hier innen die Verborgenheit in säuberlicher Isolierung beider Bereiche auseinanderhalten will. Oben legte sich uns schon die Vermutung nahe, daß die Verborgenheit der claritas externa sachlich zusammenfalle mit der Dunkelheit, die das menschliche Herz umfängt. Jetzt scheint auf der

---

<sup>62</sup> 608, 5 = Cl. 102, 39. Zu diesem Begriff siehe unten S. 108 ff.

anderen Seite an Stelle der interna claritas die Klarheit des äußeren Wortes zu treten.

Wenn wirklich „der Geist erforderlich ist zur Erkenntnis der ganzen Schrift und jedes beliebigen Teiles in ihr“, dann kann es für uns eine äußere Klarheit des Wortes nur geben, sofern wir glauben. Insofern ist die These berechtigt, daß Luther bei seinem Verständnis von Schrift (und Lehre) niemals die „analogia fidei“ verläßt<sup>63</sup>. Heißt das nun aber, daß der Glaube das konstituierende Moment für die externa claritas der Schrift ist? Ganz ohne Zweifel will Luther dies gerade ausschließen. Es ist eindeutig die Klarheit des Wortes, die den Glauben begründet, und nicht umgekehrt. Daß das so ist, daran hängt nicht weniger als die Alleinwirksamkeit Gottes in der Beschaffung des Heiles.

Man könnte nun fragen, ob diese Nachordnung des Glaubens nicht etwa nur für einen speziellen Heilsglauben gelte, während dem Vernehmen des Wortes ein allgemeiner Glaube vorgeordnet wäre, der allererst das Wort zu dem lebendigen, glaubenschaffenden Wort mache. Bei dieser Meinung wird dem Wort unterstellt, daß es an sich tot (oder wie Luther hier sagen würde „unklar“) sei, oder allenfalls die Möglichkeit, je tot oder lebendig zu werden, in sich berge. Luther hingegen ist der Meinung, daß gerade dem Wort selber jene spirituelle Lebendigkeit innewohnt, denn das Wort ist in sich klar. Daß das Wort dann auch zu einem festliegenden Buchstaben wird, den etwa die Ketzer mißbrauchen können, das ist gerade nicht das Anfängliche, sondern eine Entartung des Wortes.

Bevor ich die Stelle verlasse, möchte ich noch auf einen möglichen Einwand eingehen. Man könnte nämlich versuchen, die „doppelte“ Klarheit der Schrift im Äußern wie im Innern, von der Luther hier redet, nach Analogie der Doppelheit von Gesetz und Evangelium aufzufassen. Demnach wäre die externa claritas entweder — im Sinne des Gesetzes — toter Buchstabe, eine Gegebenheit, die ich nicht verwirkliche, oder — im Sinne des Evangeliums — lebendiges Wort, das mich betrifft. Entsprechendes müßte von der interna claritas gelten. Doch hier tritt eine Schwierigkeit auf: man kann sich nämlich wohl eine lebendige Innerlichkeit vorstellen, aber nicht ebenso leicht eine tote. Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium hat, weil der Gläubende vor dem Gesetz zum Evangelium hinflieht, seinen Zielpunkt im Evangelium. Ganz unmöglich ist es aber, in ähnlicher Weise die externa claritas durch die claritas interna überbieten zu wollen. Weil nach Luther eine umkehrbare Abhängigkeit der inneren Klarheit von der äußeren besteht, darum können diese beiden Größen in ihrem gegenseitigen Verhältnis nicht in Analogie zu Evangelium bzw. Gesetz verstanden werden. Daß Luther auch nicht innerhalb der äußeren Klarheit dem „Wort“ den „Buchstaben“ vorordnen will, wurde oben gezeigt.

<sup>63</sup> Dies wird etwa von H. W. Gensichen betont (Damnamus, S. 41).

An anderer Stelle seiner Schrift kommt Luther auf die hier getroffene Unterscheidung zwischen claritas externa und interna zurück<sup>64</sup>. Auf diese Ausführungen ist jetzt einzugehen.

Das Problem, um das es hier geht, ist die Frage, wie es möglich ist, „die Geister zu prüfen“. Wieder nimmt Luther Bezug auf die Ansicht des Erasmus, der gezeigt hatte, wie die Schriftauslegung umstritten ist und wie nun verschiedene Kriterien, wie persönliche Heiligkeit, kirchliches Amt usw., doch auch nicht recht dazu dienen können — jedenfalls nach Anschauungen seiner lutherischen Gegner —, hier Klarheit zu schaffen. Darauf hatte Luther zunächst die Verborgenheit der Kirche zugestanden. Dies verschärft aber eben (nach Erasmus) das Problem. Wem ist dann zu glauben oder wer kann uns gewiß machen? Es geht also um die Frage: woher können wir gewiß wissen (und damit glauben), was in Wahrheit von Gott zu lehren ist? In seiner Weise ist damit das Problem der Offenbarung angeschnitten. Dabei steht aber — jedenfalls für Luther — nicht zunächst die Frage im Vordergrund, ob es überhaupt Offenbarung geben könne, sondern mehr das Problem, wie nun bei der Mehrzahl der theologischen Meinungen (die doch alle vorgeben, der Schrift zu folgen) das Wort Gottes zu vernehmen ist, oder eigentlich noch eher, wie das Wort Gottes selber zur Geltung zu bringen ist.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, festzustellen, daß es dabei nicht um ein bloß intellektuelles Wissen geht, auf das der wahre Glaube wohl auch verzichten könnte. Vielmehr hängt am rechten Vernehmen des Wortes Gottes schlechthin alles, Glaube wie Heil<sup>65</sup>.

Luther antwortet auf das gestellte Problem wieder mit der Unterscheidung von claritas interna und externa. Dabei liegt ihm nicht zuletzt daran, sich und seine Anhänger von dem Vorwurf zu reinigen, sie selber seien

<sup>64</sup> 652,23—661,23 = Cl. 141,1—151,2. Hierunter vor allem diese Stelle: „Nos sic dicimus: duplii iudicio spiritus esse explorandos seu probandos. Uno interiori, quod per spiritum sanctum vel donum Dei singulare quilibet pro se suaque solius salute illustratus, certissime iudicat et discernit omnium dogmata et sensus, de quo dicitur 1. Corinth. 2: Spiritualis omnia iudicat et a nemine iudicatur. Haec ad fidem pertinet et necessaria est cuilibet etiam privato Christiano. Hanc superius appellavimus interiorem claritatem scripturae sanctae. Hoc forte voluerunt, qui tibi responderunt, Omnia esse iudicio spiritus decernenda. Sed hoc iudicium nulli alteri prodest, nec de hoc quaeritur in hac causa. Nec ullus, credo, de illo dubitat, quin sic se habeat. Ideo alterum est iudicium externum, quo non modo pro ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem certissime iudicamus spiritus et dogmata omnium. Hoc iudicium est publici ministerii in verbo et officii externi et maxime pertinet ad duces et praecones verbi; Quo utimur, dum infirmos in fide roboramus, et adversarios confutamus. Hoc supra vocavimus externam scripturae sanctae claritatem. Sic dicimus: Scriptura iudice omnes spiritus in facie Ecclesiae esse probandos. Nam id oportet apud Christianos esse imprimis ratum atque firmissimum, Scripturas sanctas esse lucem spiritualem, ipso sole longe clariorem, praesertim in iis quae pertinent ad salutem vel necessitatem. . . . cogimur primum probare illud ipsum primum principium nostrum, quo omnia alia probanda sunt, quod apud philosophos absurdum et impossibile factu videretur“ (653,13).

<sup>65</sup> Vgl. 653,26.31 = Cl. 142,8.14.

Spiritualisten<sup>66</sup>. Wenn man ihnen nämlich mit der Heiligen Schrift kommt, so hatte Erasmus ausgeführt, dann heißt es plötzlich, nur sie haben den Geist und damit das rechte Verständnis der Schrift.

Es ist eine andere Instanz außer der Schrift zur Bestätigung der Schrift grundsätzlich weder notwendig, noch vorhanden, noch möglich.

Sicher gibt es ein „inneres Urteil“ zur Prüfung der Geister. Der Heilige Geist erleuchtet den Menschen, der dadurch in die Lage kommt, alle Lehren auf das Sicherste zu beurteilen, und zwar sofern er „für sich und allein für sein Heil erleuchtet“ ist. Gemeint ist die persönliche, innere Heilsgewißheit, die oben als „cognitio cordis“ gekennzeichnete claritas interna der Schrift, die zum Glauben gehört<sup>67</sup> und deshalb notwendig bei jedem Christen sich findet. Jeder Christ hat als solcher die Freiheit des Gewissens: „Der geistliche Mensch beurteilt alles und wird von niemand beurteilt (1. Kor. 2, 15).“ Insofern gilt auch, daß „alle Dinge durch das Urteil des Geistes zu entscheiden sind“. Dies sei, so meint Luther, übrigens ganz klar und davon sei jetzt auch gar nicht die Rede. Ja — und das ist die entscheidende und erstaunliche Feststellung — diese innere Gewißheit ist für niemand anderen von Nutzen, sie ist reine Privatsache<sup>68</sup>. Hierauf, so wird man zu ergänzen haben, gedenke er keineswegs seine Sache zu gründen. Der persönliche Geistbesitz, die innere Erleuchtung sind es nicht, die die Wahrheit der Schrift legitimieren. Vielmehr ist diese aus sich selber klar und so folgt sinnvollerweise ein Abschnitt über die externa claritas scripturae.

Die damit referierten Aussagen Luthers sind nicht ohne Schwierigkeiten. Ist die cognitio cordis, ist die Gewißheit des Glaubens wirklich nur Privatsache? Wie verträgt sich damit die äußere Gewißheit des Urteils? Ist es nicht gerade die jetzt auf den Bereich des Persönlichen eingeschränkte Gewissensentscheidung, die bei Luther selber die maßgebenden Schritte auf dem Weg zur Reformation ausgelöst hat? Will Luther wirklich in einer subjektivistischen Weise die Glaubenserkenntnis des einzelnen von der Klarheit der Schrift trennen? Um dies recht beurteilen zu können, wird man darauf achten müssen, daß solche Gewißheit notwendig zum Glauben gehört. Echter Glaube ist nicht denkbar ohne sie. Dabei dürfte in diesem Zusammenhang „Glaube“ zwar zunächst die persönliche Haltung des Menschen bezeichnen,

<sup>66</sup> 653, 19 = Cl. 141, 39.

<sup>67</sup> Man kann im Zweifel sein, worauf das „hanc“ (653, 18) bzw. das „haec“ (653, 17) zu beziehen sind. Im Vorhergehenden ist das nächste Femininum „salus“; dies steht aber zu weit entfernt, gäbe auch keinen rechten Sinn, weil der Sache nach die Demonstrativ-Pronomina an das „sichere Urteil“ anknüpfen. Man wird die Formen also beziehen müssen auf das folgende „claritas“. Dann hätte Luther in diesem Satz schon von vornherein die Sache der Klarheit im Auge. Deutlich ist dann auch, daß für ihn jenes „iudicium“ und die „claritas“ zusammenfallen.

<sup>68</sup> Diese Aussage Luthers, die deutlich macht, wie er äußere und innere Klarheit zueinander ins Verhältnis bringt, findet bei R. Hermann nicht die gebührende Berücksichtigung.

im Begriff des Glaubens (wie in dem des Geistes oder dem der Gewißheit) liegt aber mehr, nämlich auch das Aufnehmen der einen christlichen Wahrheit. Schließlich wird darauf zu achten sein, daß Luther seine Ausführungen beginnt, indem er sagt, „die Geister sind durch zweifaches Urteil zu prüfen“, nämlich durch das innere und, wie später ausgeführt wird, durch das äußere. Damit sind beide iudicia nebeneinander gestellt und nicht etwa allein das äußere Zeugnis der Schrift angeführt. Wie wenig man die Äußerungen Luthers über die interna claritas in einem bloß subjektivistischen Sinn verstehen darf, das zeigt sich schließlich auch darin, daß solche Klarheit „notwendig“ zu jedem, auch zum privaten Christen gehört. Diese Notwendigkeit ist nur dann als solche zu verstehen, wenn sie kraft Gottes Anordnung, also kraft einer objektiven Anordnung auftritt. Luther hält ja durchaus daran fest, daß es die persönliche Glaubensgewißheit beim Christen gibt und geben muß. Diese Gewißheit ist nie einfach als eine menschliche Möglichkeit, sondern immer zuerst als eine von Gott durch den Geist gesetzte Tatsache zu verstehen. All das ändert aber eines nicht, nämlich daß die persönliche Heilsgewißheit als etwas im Menschen Vorfindliches nie ausreichen kann, die Wahrheit zu legitimieren, denn alles Menschliche ist nach Luther im besten Fall zweideutig. Abgekürzt wäre also zu sagen: wohl ist die claritas interna die eigentlich notwendige Folge der claritas externa, aber nie kann der Aufweis der claritas interna die claritas externa legitimieren. Die claritas interna ist — als menschliche Verhaltensweise genommen — immer zweideutig.

Auf die Frage also, wo wir die christliche Wahrheit und damit die Offenbarung finden, antwortet Luther: im äußeren Wort.

Das Urteil über die Lehren vollzieht sich nun „unter dem Urteil der Schrift“. Wenn die Schrift Richter sein soll, so hat man doch an den vorliegenden Text zu denken. Dieser Widerspruch löst sich, wenn man in Betracht zieht, daß Luther die Bibel als die lebendige Verkündigung der Apostel ansieht (bei der es allerdings auf jedes gesagte Wort ankommt). Die heutige Verkündigung ist davon der Sache nach nicht zu trennen. Hier wie dort geschieht dasselbe, wenn auch dort grundlegend und hier nachfolgend. Diesen Unterschied kann Luther völlig vernachlässigen, indem er den Begriff der claritas externa *scripturae* mit der im Predigtamt geschehenden öffentlichen Verkündigung gleichsetzt. Wenn also auf die Bibel als Norm für die Verkündigung verwiesen wird, so hat man wohl in erster Linie zu denken an diejenige Predigt, wie sie die Apostel als Evangelium vorgetragen haben. Dabei läßt sich Luther noch eine andere für moderne Betrachter anstoßige Vermischung zuschulden kommen. Daß er an der Schrift orientiert ist, sofern diese lebendig verkündigtes Wort ist, das mag ja recht und schön sein: aber wie soll dieses Wort der Verkündigung denn auch noch als Norm für das rechte Lehren dienen können? Wird damit nicht eine Metabasis eis allo genos vollzogen? Nun, man wird sich zunächst einmal zu begnügen haben mit der Feststellung, daß Luther seinerseits eine Trennung zwischen

Verkündigen und Lehren nicht vorgenommen hat. Das ist nicht nur zufällig und nicht nur hier der Fall, sondern das bestimmt sein ganzes amtliches Auftreten. Gewiß ist das erste nicht ein vorliegendes Lehrgesetz, sondern die biblische Verkündigung, deren Spiritualität gerade Luther wahrhaftig herausgestellt hat. Eben diese Verkündigung ist aber zugleich Trägerin eines ganz bestimmten Inhaltes. Dies gilt im allgemeinen (insofern wäre der Inhalt der Schrift kurz „Christus und seine dogmata“) und von daher auch im speziellen. Deshalb ist es nicht nur eine Möglichkeit, sondern geradezu eine Notwendigkeit, mit diesem Wort auch zu argumentieren, nicht nur den Glauben zu stärken, sondern auch „die Gegner zu widerlegen“.

Alle seine Ausführungen läßt Luther darin gipfeln, daß er einfach die Klarheit der Schrift in aller Entschiedenheit behauptet. Dabei ist er sich dessen bewußt, die allgemeine Überzeugung gegen sich zu haben, ja sogar jeden vernünftigen Anschein<sup>69</sup>. Daß die Schrift mehrdeutig ist, wie Erasmus vorgetragen hat, das ist eine durchaus einleuchtende Erkenntnis. Aber eben auf eine solche Argumentation läßt Luther sich überhaupt nicht ein. Es liegt darin wohl weniger Starrköpfigkeit oder Verbohrtheit, die ihn die Gegenposition gar nicht sehen läßt, sondern wohl eher die Einsicht, wie wenig hier mit Apologetik auszurichten ist. Es bleibt also bei der puren Behauptung, die Schrift, das verkündigte Wort, sei klar. Dies muß unter Christen eben unbedingt gelten<sup>70</sup>. Sollte es sich dabei nur um ein Postulat handeln? Jedenfalls findet Luther für die Klarheit der Schrift geradezu überschwengliche Worte. Die Heilige Schrift ist „ein geistliches Licht, viel viel klarer, als die Sonne selber“. Das klingt nicht danach, als ob Luther hier nur eine Theorie durchfechten wollte. Die Evidenz, die klare Überzeugungskraft des Wortes hatte sich ihm schon erwiesen, als er noch nicht daran dachte, mit der Autorität des päpstlichen Stuhles zu brechen. Es ist das Wort, an dem die Autorität der Kirche zerbricht, und nicht tritt das Wort für eine zerfallene Autorität in die Lücke<sup>71</sup>.

Die Schrift *ist* klar; das mußte zuerst festgestellt werden. Danach kann Luther auch daran gehen, diese Klarheit zu begründen. Bezeichnenderweise beruft er sich dafür aber auf nichts anderes, als auf Worte der Schrift selber. Dieses Vorgehen ist wohl auch dadurch veranlaßt, daß sein humanistischer Gegner einige Bibelstellen als Belege für Gottes Verborgenheit angegeben hatte, nicht gerade stichhaltige Stellen übrigens. Dagegen wird nun mit besserem Material nachgewiesen, daß die Schrift von sich durchaus Klarheit behauptet. Es ist aber darüber hinaus interessant, daß Luther nicht irgend einen anderen Aufweis für die Klarheit der Schrift vorzubringen versucht.

<sup>69</sup> 653, 34 f. = Cl. 142, 18 f.

<sup>70</sup> 653, 28 = Cl. 142, 11. Natürlich will Luther damit nicht den Christen ein nicht einzuhaltendes Gesetz auferlegen; er meint vielmehr, daß die claritas scripturae der einzige Zugang zum Heil ist. Deshalb „muß“ dies unter Christen gelten.

<sup>71</sup> Dies zeigt vor allem K. G. Steck in Diss. S. 31—76 (Gekürzt in Lehre S. 14—31).

Es muß die Schrift selber ihre Klarheit verbürgen. Eine andere Instanz kann das grundsätzlich nicht leisten.

An dieser Stelle tun wir gut, innezuhalten, um uns zurückblickend kurz zu vergegenwärtigen, was Luther nun zur Frage der claritas interna und externa der Schrift gesagt hat<sup>72</sup>.

Es ist unverkennbar, daß Luther nicht bei einem vorgängig festliegenden, allgemeingültigen Substrat einsetzt. Ein solches allgemein Festliegendes, das dann etwa begrenzte, in welchem Raum oder Bereich das Wort Gottes ergehen könnte, oder ein allgemein zugänglicher Text, der seinen Sinn in sich hat und erst danach dem Glaubenden lebendig zu machen wäre, kommt bei Luthers Schriftauffassung nicht vor. Dann kann Luthers Meinung auch nicht mit den Kategorien des Historisch-Verfügbaren einerseits und des Geschichtlich-Unverfügbaren andererseits erfaßt werden. Dasselbe gilt von Gegen-satzpaaren ähnlichen Sinnes, wie Buchstabe — Geist oder äußeres Wort — lebendiger Glaube. Vielmehr ist nach Luther die Schrift immer schon nichts anderes als Verkündigung. Es gibt kein Vorausgehendes, das etwa dem „Ge-setz“ entspräche.

Dieses Wort, so wird Luther nicht müde einzuschärfen, ist das erste, und die gläubige, innerliche Aufnahme ist das zweite. Dabei ist schon das Er-gehen des Wortes ein Werk des Geistes. In einer Predigt über Joh. 14, 25 ff. auf das Pfingstfest heißt es: „Damit zeigt er (Joh.), das auch hinfurt in der Christenheit nichts anders sol geleret werden durch den heiligen Geist, denn das sie, die Apostel von Christo gehöret (aber noch nicht verstanden) und durch den heiligen Geist geleret und erinnert worden sind, Das es also gehe jmerdar aus Christi mund von einem mund zum andern und doch bleibe Christi mund, und der heilige Geist Schulmeister sey, der solches lere und erinnere. Zum andern ist auch das hierin angezeigt, das solch Wort mus vorher gehen oder zuvor geredt werden, und darnach der heilige Geist da-durch wircken, also das mans nicht umbkere und einen heiligen Geist trewme, der on Wort und vor dem Wort wircke, sondern mit und durch das Wort kome und nicht weiter gehe, denn so weit solch Wort gehet.“<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Daß es bei Luther in der Einschätzung der res externae eine Entwicklung gebe, be-streitet entschieden R. Prenter (Spiritus, S. 109 f.). Nun glaube ich zwar, daß es schon unter seinen frühesten Äußerungen welche gibt, die seine spätere Meinung wiedergeben (einzelne Belege dafür aus der ersten Psalmenvorlesung und anderen Schriften bei R. Prenter, Spiritus, S. 333 A. 14), dagegen konnte Luther in seiner Frühzeit Formulierungen gebrauchen, die nach meiner Meinung später undenkbar sind. Man wird diesen Sach-verhalt so zu verstehen haben, daß erst im Lauf der Zeit Luthers Standpunkt sich heraus-kristallisierte. Deshalb dürfte auch das Urteil von R. Seeberg (DG IV, 1, 380), Luthers Frühzeit sei bestimmt durch die Unterscheidung von äußerlichem und innerlichem Wort, später aber habe er diese augustinische Lehrform modifiziert, ungenau sein.

<sup>73</sup> 21, 468, 38 (Hervorhebung von mir). Vgl. dazu auch unten S. 164 f. Schließlich weist Luther noch darauf hin, daß der Geist dazu erforderlich ist, uns das Wort wirklich zu öffnen. Vgl. 18, 695, 22 (= Cl. 188, 36).

Mit den Kategorien des Subjekt-Objekt-Schemas ist Luthers Konzeption nicht zu erfassen. Obwohl sie äußerlich ist, obwohl sie außer und vor mir ist, ist die Schrift nicht einer bloßen Objektivität verfallen. Vor allem aber ist der eigentliche Ansatz- und Bezugspunkt aller Dinge nicht das menschliche Ich. Luther wendet seine ganze Energie daran, eine subjektivistische Schriftauffassung zu bekämpfen. In Erasmus und den Humanisten einerseits und in den Schwärmern andererseits begegnete Luther ansatzweise jener moderne Geist des Subjektivismus, und darin konnte er nur die vollkommene Verderbnis der Offenbarung und des Christentums sehen. Das ist derselbe Luther übrigens, der doch wahrlich ein Empfinden hatte für die Dimension der Innerlichkeit. Es ist sein entscheidendes und in seiner Tiefe, auch in seiner philosophischen Bedeutung noch keineswegs hinreichend zu Ende gedachtes Wort: „Si sinimus nos also scheiden, ut euangelium internum tantum sit dei potentia, actum est. Si externum verbum (ergänze: solum) humanum est, bin ich da hin.“<sup>74</sup>

So etwa hat man zu verstehen, was Luther von der externa claritas scripturae sagt. Auf der anderen Seite hat Luther auch oft das Ungenügen des bloßen Wortes empfunden<sup>75</sup>. In diesem Zusammenhang betont er, daß der Geist notwendig ist, das Wort in unser Herz dringen, in uns lebendig werden zu lassen<sup>76</sup>.

Formal ist es zwar richtig<sup>77</sup>, daß Luther, wenn er von der Schrift redet, bald diesen Gesichtspunkt (daß das Wort ungenügend sei, daß der Geist es erst lebendig machen müsse) und bald jenen vorbringt (daß das Wort klar sei, daß in ihm Gott selbst uns das Heil zuspricht)<sup>78</sup>. Es kommt aber alles darauf an, wie sich diese beiden Vorstellungen zueinander verhalten. Und hier scheint mir Luther ganz entschieden eine bestimmte Reihenfolge einzuhalten, nach der zuerst die externa claritas und erst dann — von ihr abhängig — die interna claritas auftritt<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> 27,77,4, Predigt vom 25.3.1528, zit. bei G. Ebeling, Evangelienauslegung S. 316 A. 171.

<sup>75</sup> Vgl. 680,13.23 = Cl. 171,31.172,3 f.; 728,6.15 = Cl. 224, 33. 225, 5; 754, 37 f. = Cl. 254, 15 f. Allerdings unternimmt es Luther dann immer, falsche Auffassungen von diesen Stellen zu widerlegen. Ihr eigentlicher Sinn (wie er doch klar ist) bestätigt seine Meinung.

<sup>76</sup> Vgl. 745,29 = Cl. 243,29; 781,33 = Cl. 286,16; 785,20 = Cl. 290,37. Ähnliche Äußerungen sind auch sonst zahlreich, etwa 10, I, 1, 628, 3; 40, I, 626, 7; 651, 4.

<sup>77</sup> Daß bei Luther diese zwei Vorstellungen herrschen, betont vor allem R. Prenter. Vgl. dazu unten S. 169 A. 120.

<sup>78</sup> G. Ebeling, Evangelienauslegung (S. 316 A. 171 u. a.) verweist auf folgende Stellen: 27,77,4—9; 20,386,15—387,89; 23,734,18—24; 29,450,2—3. Vgl. auch TR. 1, 330, 14. Hinzuweisen ist ferner auf die Ausführungen gegen Karlstadt. Vor allem sind aber die zahllosen Stellen, an denen sich Luther einfach auf das Wort, auf die Schrift beruft, nur in diesem Zusammenhang zu verstehen.

<sup>79</sup> Außer den hier zitierten Stellen auch sonst öfter, z. B. 31, I, 229, 1; 9, 632, 32; 21, 469, 7 (Stellen nach H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament S. 10). Auch hierzu grundlegende Ausführungen gegen Karlstadt.

Wenn Luther an die innere Klarheit denkt, dann geht es ihm so sehr darum, es möge nur ja unser Herz mit aller Glut und Inbrunst des Glaubens aufnehmen, was uns gesagt ist, daß demgegenüber das Wort zurücktritt, ja als unvollkommen, als noch nicht erweckt erscheint. Man ginge aber völlig fehl, wenn man deshalb übersähe, daß all das nur möglich ist, weil eben das Wort als Wort Gottes in der Vollmacht des Geistes gepredigt wird<sup>80</sup>. Dies ist die primäre Realität, von der der Glaube lebt. Weil dieses Wort als das Wort Gottes gepredigt und gehört wird, deshalb kann in uns der lebendige Glaube entstehen. Es sind also die Vorstellungen von der externa bzw. interna claritas nicht zwei mehr oder weniger *sachlich* selbständige Gedankenkomplexe<sup>81</sup>, innerhalb derer das Wort je verschieden bewertet würde. Das bedeutet für die innere Klarheit, daß sie nicht, wie es scheinen könnte, jenes tote, erst noch zu erweckende Wort zu ihrer notwendigen Voraussetzung hat, sondern das gepredigte *verbum externum*.

Das Thema, wie claritas externa und claritas interna sich zueinander verhalten, soll nicht verlassen werden ohne einen weiteren Hinweis. Daß Luthers Auffassung vom Wort, wie versucht wurde, sie hier zu entfalten, mit seiner Vorstellung vom Sakrament eng zusammengehört, dürfte unmittelbar deutlich sein. Auch da ist für Luther kennzeichnend das Zusammenfallen, ja mehr noch, das Identischsein des Innen und des Außen, der Abendmahlsgabe und der Elemente<sup>82</sup>. Es ist aber noch weiter zu vermuten, daß sich auch in Luthers Christologie eine ähnliche Struktur auffinden läßt. Anerkannt ist es, daß für Luther ein wesentliches Moment der Zweinaturen-

<sup>80</sup> Die Abhängigkeit der interna claritas vom *verbum externum* wird besonders deutlich in einer Predigt vom 19. 4. 1523. Hier ist vor allem darauf der Nachdruck gelegt, daß „mans ynwendig ym hertzen entpfinde“. Vorher aber sagt Luther: „Darumb ist es yhe eyn wunderlich reych: das wort ist da und wirt mundlich predigt fur aller welt, Aber seyn krafft ist fast verborgen und wirt niemant gewar, das es so thettig sey und solch grosz ding auszrichte, den die do glewben; es musz selbs ym hertzen gefület und gescheickt seyn. Darumb künden wyr prediger nicht mehr thun, denn das wyr unsers herren Christi mund sind (!) und seyn rustzeug, da durch er leyblich das wort prediget. Das wort lesset er öffentlich auszugehen, das es yderman höre, Aber das mans ynwendig ym hertzen entpfinde, das schafft der glaub unnd ist eyn heymlich werck Christi, wo er sihet, das es zu thun sey nach seynem göttlichen erkentnis und gefallen“ (12, 531, 4).

<sup>81</sup> Daß diese Gedankenreihen je in gewisser Selbständigkeit auftreten, ist unverkennbar. In jedem der beiden Zusammenhänge pflegt Luther, je nachdem, wovon gerade die Rede ist, das Verhältnis von externa und interna claritas anders zu akzentuieren, und zwar immer in ähnlicher Weise. Man könnte diese Doppelheit verstehen als eine Nachwirkung mittelalterlicher Traditionen, der dominikanischen einerseits (hier die Betonung des Wortsinnes) und der franziskanischen andererseits (hier die Betonung des geistlichen Verstehens). K. Heim ist der Meinung, daß sich bei Luther diese beiden Vorstellungen verbinden, ja vereinen (Gewißheitsproblem). So wichtig die interna claritas aber ist, so ist für Luther doch Wort im eigentlichen Sinne nur das äußerlich klare Wort.

<sup>82</sup> Vgl. A. Peters, Realpräsenz.

lehre die enge Einung der Naturen ist<sup>83</sup>. Könnte eine Entsprechung bestehen zwischen dem Umstand, daß hier die *unio* und die *communicatio idiomatum* so entschieden im Vordergrund stehen, und der Tatsache, daß für Luthers Lehre von der Heiligen Schrift *das* Wort das Entscheidende ist<sup>84</sup>?

Diese Konzeption Luthers vom äußeren Wort ist — jedenfalls wenn man sie von modernen Voraussetzungen aus betrachtet — in ihrer Kühnheit nur zu bewundern. Sie scheint ins Leere hineingebaut, denn es bleibt, wie gesagt, für das Wort kein legitimierendes Substrat, sei es eine Person, sei es die Historie, sei es die Grammatik, sei es der Buchstabe, sei es der Text.

Wird damit nicht der christliche Glaube jeder Eindeutigkeit entkleidet, der Unsicherheit Tür und Tor geöffnet? Dies könnte so scheinen. Tatsächlich sind aber alle derartigen Substrate nicht in der Lage, wirklich die Wahrheit Christi zu verbürgen. Wer sich hier auf etwas Vorliegendes meint verlassen zu können, der hat sich in Wahrheit der Unsicherheit ausgeliefert, auch wenn er das vielleicht krampfhaft zu verbergen sucht.

Es gibt nur eine Offenbarung und das ist die, die Gott in seinem Wort ergehen läßt. Luther hat allerdings das Zutrauen, daß Gott wirklich in seinem Wort, also in derjenigen Verkündigung, wie sie fundamental in der Heiligen Schrift niedergelegt ist, zu uns spricht. Dieses Wort ist nicht anders zu haben als im Hören, das heißt in vollständiger, glaubender Hingabe. Da ist es aber auch wirklich, da geht es aus, da spricht es uns tatsächlich seine befreiende Frohbotschaft zu.

#### *d) Nähere Bestimmung des Begriffs der claritas*

Nach diesen Feststellungen zur Frage, wovon eigentlich „Klarheit“ ausgesagt ist, gilt es nun zu untersuchen, was überhaupt „claritas“ heißt. Ich lasse mich dabei wieder hauptsächlich von Luthers Ausführungen in „*De servo arbitrio*“ leiten.

<sup>83</sup> Dies kommt besonders zum Ausdruck in seiner Auseinandersetzung mit Zwingli, vgl. 26, 324, 1: „Sie schreyen vber vns, das wir die two natur ynn ein wesen mengen/ Das ist nicht war/ Wir sagen nicht/ das Gottheit sey menscheit/ odder göttliche natur sey menschliche natur Welches were die natur ynn ein wesen gemenger Sondern wir mengen die two unterschiedliche natur/ ynn ein einige person/ vnd sagen/ Gott ist mensch/ vnd mensch ist Gott/ Wir schreyen aber widderumb vber sie/ das sie die person Christi zur trennen als werens two personen... Denn wo die werck zuteilet vnd gesondert werden/ da mus auch die person zurtrennen werden... Denn die person ists/ die alles thut vnd leidet...“ Mit dem Begriff der Person dürfte Luther weniger die formal-abstrakte Bedeutung der alten Kirche, sondern eine mehr anschaulich-konkrete Vorstellung verbinden.

<sup>84</sup> Darauf könnte folgende Stelle hinweisen (7, 315, 22): „Lies doch Christus seyn hend, fusz unnd seyten tasten, auff das die iunger seyn gewisz weren. Warumb solten wyr den auch die schrift, die do warlich Christus geystlicher leyb ist, nit tasten unnd pruffen?“ (zit. bei R. Prenter, *Spiritus*, S. 115 A. 50).

### 1. Eindeutige Klarheit

Es ist nicht verwunderlich, daß bei der Auseinandersetzung mit Erasmus eine Weise der Klarheit im Vordergrund steht, die ich versuchsweise als „eindeutige Klarheit“ bezeichnen möchte. Etwas Derartiges wird von Luther implizit ständig vorausgesetzt, wenn er zum Beleg für eine These einfach ein Schriftwort anführt; fort und fort werden auch von ihm ausdrücklich die Schrift oder einzelne Stellen als klar bezeichnet<sup>85</sup>. Das eigentümliche Kennzeichen dieser Art von claritas ist neben der Evidenz vor allem das Moment des *Geltens*, und dies soll hier herausgestellt werden.

Was Luther an seinem humanistischen Gegner besonders lästig, ja ekelhaft ist<sup>86</sup>, das ist dessen spielerische Weise, mit den Dingen umzugehen, die für Luther feststehende Wahrheit sind<sup>87</sup>. Immer wieder ist er bemüht, diesem Zwielicht zu entkommen und den Erasmus festzunageln, ihn beim Wort zu nehmen<sup>88</sup>. Bemerkenswert ist aber eine Einschränkung, die Luther dabei macht: das gesteht er zu, daß es im Bereich des Menschlichen nur Meinungen gibt, die alle mehr oder weniger ungewiß sind<sup>89</sup>. An sich wäre es aber auch hier überaus wünschenswert, wenn man soviel Klarheit wie möglich gewinnen könnte. So sollte jedenfalls ein Christ denken. Quid enim incertitudine miserius<sup>90</sup>? Der Grund dafür, warum es für uns im Bereich des Kreatürlichen eine letzte Gewißheit nicht gibt, liegt darin, daß es solche Sicherheit überhaupt nur geben kann auf dem Weg über Gott. Die Wahrheit der Kreaturen existiert letztlich nur als seine Wahrheit<sup>91</sup>. Was die „res divinae“ betrifft, so macht Gott sich uns in seinem einfachen Wort klar vernehmbar, und deshalb ist es uns jetzt schlechterdings nicht mehr gestattet, hier Un-

<sup>85</sup> Es liegt Luther dabei vor allem daran, daß die Worte hingenommen werden „wie sie an yhn selbs natürlich lauten“ (z. B. 26, 445, 22).

<sup>86</sup> Vgl. 601, 31 = Cl. 96, 7.

<sup>87</sup> 601, 29—603, 23 = Cl. 96, 5—98, 7; 606, 3 = Cl. 100, 37; 610, 13—23 = Cl. 104, 9—22; 613, 12 f. = Cl. 106, 10 f.; 648, 13—19 = Cl. 136, 15—23. Dagegen Luther: „Ideo dico tibi, atque hoc sensibus imis reponas oro, Mihi rem seriam et necessariam aeternamque in hac causa peti, talem ac tantam, ut eam assertam et defensam oporteat per mortem quoque, etiam si mundus totus non solum conflictari et tumultuari debeat, verum etiam in unum cahos ruere et in nihilum redigi“ (625, 13 = Cl. 115, 35).

<sup>88</sup> 620, 13—37 = Cl. 111, 34—112, 25; 601, 33 = Cl. 96, 10; 604, 6 f. = Cl. 98, 31 f.

<sup>89</sup> 605, 18—20 = Cl. 100, 13—15; vgl. 608, 3—5 = Cl. 102, 37—39.

<sup>90</sup> Das Bedürfnis nach Gewißheit ist also nach Luther nicht auf den Glauben beschränkt. 604, 29 = Cl. 99, 20: „Adeo non delector scepticorum sententia, ut ubicunque per infirmitatem carnis liceret, non modo sacris literis constanter ubique in omnibusque partibus adhererem et assererem, sed etiam optem in non necessariis et extra scripturam positis rebus, esse quam certissimus. Quid enim incertitudine miserius?“

<sup>91</sup> 605, 13 = Cl. 100, 8. Löst man die Kreaturen aus ihrer Gottesbeziehung, dann kann ihre Wahrheit nicht mehr feststehen; ihre Wahrheit hängt an seiner Wahrheit. Dies dient freilich hier nur als Hilfsargument, um zu zeigen, daß im Bereich des Kreatürlichen — so wenig wie in dem des Geistlichen — das assequi = perfecte nosse ac videre sein kann. (Ähnlich auch R. Hermann, Klarheit, S. 15.)

wissenheit vorzuschützen<sup>92</sup>. Es geht auch nicht an, Teile und Bereiche des christlichen Glaubens als unzugänglich auszuklammern (wie es Erasmus etwa mit der Trinitätslehre halten möchte); denn wenn man hier einen Teil der offenkundigen Wahrheit — willkürlich übrigens gerade diesen<sup>93</sup> — aussparen will, so zerstört man das Ganze von Gottes Wahrheit<sup>94</sup>. Ohne die Gewissheit über Gottes Wahrheit bleiben weder Religion, noch Frömmigkeit, noch überhaupt irgendein Dogma<sup>95</sup>, noch das Christentum selbst<sup>96</sup>. Es genügt aber nach Luther nicht, diese Wahrheit Gottes sozusagen pietätvoll zu verehren, ohne sie dabei wirklich in ihrer buchstäblichen Bedeutung ernst zu nehmen. Eine solche Zurückhaltung wäre in Wirklichkeit Verleugnung; diese Wahrheit will als solche hingenommen werden, sie rückt uns auf den Leib, es gibt davor kein Ausweichen, kein Zurücktreten in den Zweifel. Alles Gewicht seiner Redegabe legt Luther darein, dies einzuschärfen. Es kommt nicht nur darauf an, „daß jene Dinge wahr sind . . ., sondern auch, daß es religiös, fromm und notwendig ist, sie zu wissen“<sup>97</sup>. Luther hat ein unabdingbares Interesse daran, daß Gottes Wahrheit *Geltung* hat. Auch wenn er betont, dieses oder jenes „ist“ so, dann steht eben das Zutreffen, das Gelten im Vordergrund<sup>98</sup>. Solches Gelten drängt auch — sofern etwas einem gilt — immer schon hin auf Anerkennung. Für Luther erscheint also Gottes Wahrheit weniger in der Weise bloßer Tatsachen oder Geschehnisse, ob es sich nun um das Sein Gottes, um seine Taten oder um sein Wort handelt.

Das Gelten hängt nun unlöslich zusammen mit dem Wort — denn das Wort ist es, welches gilt und in welchem die Wahrheit Gottes Geltung hat und beansprucht<sup>99</sup>. Es ist gerade die Eindeutigkeit des Wortes, in der Gott selbst sich und seine Wirklichkeit ausspricht.

Man kann nun diese claritas verbi in zweifacher Weise verfehlen, wenn man das Wort mißachtet, indem man die Wahrheit über das verbum hinaus in immer weiteren Festlegungen einfangen möchte, oder wenn man es mißachtet, indem man ihm nicht zutraut, daß es Gottes Wahrheit wirklich adäquat aus-

<sup>92</sup> 603, 1—609, 14 = Cl. 97, 19—103, 22.

<sup>93</sup> Ist denn wirklich der Bereich der „philosophia Christiana“, so fragt Luther, klarer und zugänglicher als das Geheimnis des Wesens Gottes?

<sup>94</sup> 620, 19 = Cl. 112, 2 f.

<sup>95</sup> 604, 2—4 = Cl. 98, 25—28.

<sup>96</sup> 603, 28 ff. = Cl. 98, 14 f.

<sup>97</sup> (So von der göttlichen Vorherbestimmung) „Ultra dico, non modo quam ista sint vera, . . . verum etiam, quam religiosum, pium et necessarium sit ea nosse. His enim ignoratis, neque fides, neque ullus Dei cultus consistere potest“ (618, 19 = Cl. 110, 25).

<sup>98</sup> Bekanntlich weist Luther im Abendmahlstreit die Auffassung von „ist“ = „bedeutet“ scharf zurück. Wenn man etwa sagt „Christus ist eine Blume“, so bezeichnet das nach Luther, daß Christus tatsächlich die Wirklichkeit Blume an sich hat (vgl. 26, 268, 15—280, 3; bes. 271, 13—272, 6).

<sup>99</sup> Man könnte sagen, daß gerade die natürliche Beschaffenheit des Wortes jenem Gelten entgegenkommt, wenn Luther nicht gerade von der im Wort sich aussprechenden Wirklichkeit Gottes ausginge.

spricht. Es war von Anfang an ein Hauptvorwurf, den Luther gegen die scholastischen Theologen erhoben hat, daß sie die einfache Wahrheit Gottes zu einem labyrinthischen Wirrwarr von kompliziertesten Meinungen und Meinungchen verflüchtigen<sup>100</sup>. An die Stelle der einen, deutlichen, vernehmbaren Wahrheit Gottes tritt eine richtungslose Vielfalt. Es wird nach allem möglichen Wissbaren geforscht und dabei das eine verdeckt, auf das es doch vor allem ankommt, nämlich „quomodo nos boni et Christiani fiamus“<sup>101</sup>.

Für den holländischen Humanisten erscheinen nun namentlich Luthers Aussagen über die Prädestination als Rückfall in die Scholastik<sup>102</sup>. Luther hingegen, dem dieser Vorwurf übrigens nicht verborgen blieb<sup>103</sup>, meint, ihn zurückzugeben zu sollen. Unter dem Gesichtspunkt der Klarheit befindet sich Erasmus, der sich doch so hoch erhaben dünkt über das finstere Mittelalter, in derselben Verdammnis wie jene Scholastiker, die der Schrift keine Klarheit zutrauen<sup>104</sup>. Allerdings — und damit bestätigt Luther in gewisser Weise den Vorwurf des Erasmus — mit seiner Skepsis, seinem spielerischen Zugleich von Wissen und Nichtwissen, mit seiner verzichtenden „Verehrung“ des Unergründbaren geht Erasmus tatsächlich über die mittelalterliche Theologie in gewisser Weise hinaus: damit setzt er sich auch in Widerspruch zu Rom<sup>105</sup>. Es ist das Christentum überhaupt, das durch jene skeptische Zurückhaltung zerstört wird. Erasmus meint, die schwierigen dogmatischen Fragen einfach anstehen lassen zu können, und hält es für christlich, sich statt dessen dem sittlichen Handeln zuzuwenden. Für Luther ist Entsprechendes unmöglich. Die Ethik kann von der Dogmatik einfach deswegen auf keinen Fall gelöst werden, weil vor jedem Versuch zu handeln erst gefragt werden muß, inwieweit solches Handeln überhaupt möglich sein kann. Seine Einsicht in die Gebundenheit des Willens ist nicht als schwer verständliches dogmatisches Problem beiseite zu schieben, sondern ihr muß man allererst sich stellen, bevor sittliches Handeln propagiert werden kann<sup>106</sup>. Ein dogmenloses Christentum kann es für Luther nicht geben. Dieser Verzicht scheint ihm an allem vorbeizugehen, was überhaupt im Christentum steckt. „Unsterblicher Gott, Erasmus, welches Fenster, ja welche Ebene gegen dich

<sup>100</sup> 1, 533, 7. Es ist sein Vorwurf gegen die Scholastiker, „totam ferme scripturam corrumperet audacibus suis distinctionibus et amphiboliis nuper confictis, adeo ut pro Paulo et Christo Paulocentonas et Christocentonas legamus? Ego de germana et propria verbi locutus sum significatione . . .“ (Es handelt sich um den rechten Sinn des Wortes Buße, doch zeigt sich in diesen Sätzen, wie Luther die Theologie der Scholastik überhaupt einschätzt.) Vgl. auch 2, 426, 8 ff.; 1, 282, 12 ff.; 5, 497, 22 ff.

<sup>101</sup> 620, 34 = Cl. 112, 20.

<sup>102</sup> In ähnlicher Weise haben Vorstellungen des Erasmus den Abendmahlstreit bestimmt.

<sup>103</sup> So die Stelle 608, 3 = Cl. 102, 37.

<sup>104</sup> 607, 16 = Cl. 102, 13.

<sup>105</sup> 659, 34—660, 7 = Cl. 149, 11—22; vgl. 610, 8—19 = Cl. 104, 3—17.

<sup>106</sup> 609, 15—620, 37 = Cl. 103, 23—112, 25. Auch Erasmus will das sittliche Handeln von der Wirklichkeit Gottes nicht einfach trennen; vgl. oben S. 78.

vorzugehen und zu reden tust du (damit) auf!“<sup>107</sup> Es liegt in diesen Worten Entsetzen vor den Abgründen, die sich hier auftun. Freilich, dem überläßt sich Luther nicht; dazu ist für ihn eine Vorstellung wie die eines dogmenlosen Christentums viel zu haltlos.

Gewiß ist näher zuzusehen, was hier unter „Dogmen“ zu verstehen ist. Es soll nur um die „einfache“ Schriftlehre gehen, nicht um die tausenderlei Gedanken, die Theologen sich dazu noch gemacht haben, um die Wahrheit Gottes selber so wie er sie uns in eindeutiger Klarheit gesagt hat. Weiter kann es sich auf unserer Seite nicht um eine „vollkommene Erkenntnis“ handeln<sup>108</sup>. Es ist nicht so, daß wir die Wahrheit Gottes in allen Einzelheiten und in ihrer vollen Wirklichkeit erkennen könnten. Vielmehr ist unser Erkennen ein totales zu nennen. Im Glauben wissen wir, wie Gott ist, wissen wir, daß er uns am Kreuz Christi erlöst hat, und damit haben wir eine totale Erkenntnis Gottes, die durch nichts mehr zu ergänzen oder zu überbieten ist, denn anders ist Gott nicht. Aber damit wissen wir natürlich nicht jede Einzelheit von Gottes Wirklichkeit, ja wir kennen wohl auch sie selber nicht adäquat. Dasselbe ist auch gemeint, wenn Luther sagt, daß uns die Schrift „einfach die Dreieinigkeit Gottes und die Menschheit Christi und die unvergängliche Sünde bekennt. Hier gibt es nichts von Verborgenheit oder Zweideutigkeit.“<sup>109</sup> So wenig wir die „modi“ dieser Geheimnisse Gottes durchschauen oder zu durchschauen brauchen, so sehr ist es notwendig, das zu wissen, was die Schrift uns davon sagt. Genauer hieße es: was Gott uns davon sagt, denn das meint Luther. Im Hinblick auf die Lehre vom unfreien Willen im speziellen, auch von den eben angedeuteten Geheimnissen Gottes im allgemeinen hält Luther es für unmöglich, dem Rat des Erasmus zu folgen, solche Lehren, die an der Öffentlichkeit nur Verwirrung, Unfrieden und Schaden anrichten können, lediglich im esoterischen Kreis der Gelehrten zu behandeln<sup>110</sup>. Ebenso ist es ihm unmöglich, auf solche Aussagen, die dem Erasmus als bloße Paradoxa erscheinen, zu verzichten<sup>111</sup>. Das Argument, das er dafür hat, der Grund, der ihn zwingt, so zu lehren, „auch wenn die ganze Welt darüber nicht nur in Kampf und Wirren geraten, sondern auch in ein einziges Chaos stürzen und vernichtet werden müßte“<sup>112</sup>,

<sup>107</sup> 610,16 = Cl. 104, 14: „(Tu vero) iudicas, ea non esse necessaria, quae nisi necessaria et cognita certo fuerint, nec Deus, nec Christus, nec Euangelion, nec fides, nec quicquam reliquum est, ne Iudaismi quidem, multo minus Christianismi. Deum immortalem, Erasme, quantam fenestram, imo quantum campum aperis contra te agendi et dicendi.“

<sup>108</sup> Vgl. 605, 10 = Cl. 100, 4. Die von Luther gemeinte Erkenntnis ist kein „völliges Erkennen und Schauen“ (R. Hermann, Klarheit, S. 15).

<sup>109</sup> 608, 5 = Cl. 102, 39: „Scriptura simpliciter confitetur trinitatem Dei et humanitatem Christi et peccatum irremissibile. Nihil hic obscuritatis aut ambiguitatis. Quibus vero modis ista habeant, Scriptura non dicit, ut tu fingis, nec opus est nosse . . .“

<sup>110</sup> 620, 38—630, 18 = Cl. 112, 26—121, 14.

<sup>111</sup> 630, 19—638, 11 = Cl. 121, 15—129, 8.

<sup>112</sup> 625, 15: „etiam si mundus totus non solum conflictari et tumultuari debeat, verum etiam in unum cahos ruere et in nihilum redigi“.

ist der: Gott will es so<sup>113</sup>. Dieses Bewußtsein steht hinter seiner Vorstellung von der eindeutigen Klarheit des Wortes: Gott will das so verkündet haben. Es ist dem Menschen einfach nicht erlaubt, sich diesem Gebot zu verschließen oder zu entziehen<sup>114</sup>. „Haec omnia suo, non meo arbitrio gesta“, und das sollte die Öffentlichkeit doch an der Ausbreitung der Reformation selber sehen<sup>115</sup>. Deshalb gilt auch: „Die Wahrheit und die Lehre sind immer, öffentlich, beständig zu predigen<sup>116</sup>, nie zu verbiegen, zu verhehlen.“<sup>117</sup> Allein das, was Gott selber lehrt, darf dem Gewissen als bindend auferlegt werden<sup>118</sup>: allein das ist wirklich zu glauben. Es ist doch nicht etwa sein, Luthers, privater Vorstoß, wenn er die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben verficht. Vielmehr ist es seine fundamentale Überzeugung, daß Gott in seinem Wort klar zu uns redet. Dessen Inhalt ist auf eine Formel gebracht: Christus crucifixus.

Eindeutige Klarheit der Schrift schließt die Notwendigkeit des Lehrens in sich: Gott sagt das, Gott will deshalb, daß es gelehrt werde. Es geht dabei nicht etwa nur um eine Ausbreitung des Wissens von Gott, sondern es geht darin um nichts weniger als um die Austeilung des Heiles selber. Gott will die Gewissen getröstet haben. Deswegen muß gelehrt werden<sup>119</sup>. So ist die eindeutige Klarheit der Schrift der Grund dafür, daß Lehre notwendig ist.

Es ist nun keineswegs unwichtig, daß nach Luther das Wort durchaus dazu in der Lage ist, Träger der Sache zu sein. Das Wort ist nach seiner Auffassung nicht nur ein andeutendes Zeichen, eine hinweisende Chiffre, ein undeutlicher Abglanz. Vielmehr bedient sich Gott des Wortes, um sich darin tatsächlich auszusprechen und um uns darin das Heil zuzusprechen. Mag er Seiten seines Seins im Verborgenen lassen, was uns zu erkennen not ist, das hat er uns offenbart. Diese Offenbarung ist nicht nur ein Teilbereich von der darüber hinausgehenden Fülle Gottes, sondern es ist sein eigentliches Wesen, sein „Herz“, das Gott hier im Wort enthüllt. Diese Wirklichkeit Gottes ist nun vom Wort auch tatsächlich adäquat ausgesagt. Das Wort verkündet Gott nicht nur näherungsweise, halb verschleiert, schwer greifbar, sondern in angemessener Weise, offen und verstehbar.

<sup>113</sup> 632, 22 = Cl. 123, 28: *Deus voluit ea vulgari.*“

<sup>114</sup> Es handelt sich nicht um „hominum inventa“ (630, 29 f. = Cl. 121, 27). Vgl. 638, 15—17 = Cl. 129, 13—15; 632, 1 f. = Cl. 123, 1 f.

<sup>115</sup> 641, 16 = Cl. 131, 3 f.

<sup>116</sup> Auch diese Stelle zeigt, daß Luther zwischen Lehren und Predigen keinen grundsätzlichen Unterschied macht; vgl. dazu unten S. 173 f.

<sup>117</sup> 628, 27 = Cl. 119, 26: „*Veritas et doctrina semper, palam, constanter praedicanda, nunquam obliquanda, caelandave est.*“

<sup>118</sup> 624, 16 = Cl. 115, 5.

<sup>119</sup> 627, 8—10 = Cl. 117, 35—37; 782, 21 = Cl. 287, 12: „*Summa, cum scriptura ubique Christum per contentiōnem et antithēsin praedicet (ut dixi), ut, quicquid sine Christi spiritu fuerit, hoc Satanae, impietati, errori, tenebris, peccato, morti et irae Dei subiiciat, contra liberum arbitrium pugnabunt testimonia, quotquot de Christo loquuntur.*“

Damit tritt Luther in Gegensatz nicht nur zu einer heute weitverbreiteten Überzeugung, sondern zu einer auch schon seiner Zeit durchaus möglichen, ja in ihr herrschenden Meinung. Daß sich für Erasmus Wirklichkeit und Wesen Gottes in das schauerliche und zugleich faszinierende Dunkel der Korykischen Höhle zurückgezogen hat, wurde bereits ausgeführt. Was dann von Gott noch am Tage liegt, ist nur mehr das seinem Willen entsprechende Sittengesetz, wie es auch vernünftiger Einsicht entspricht. Daß sich mit dieser Auffassung die allegorische Schriftauslegung organisch verbindet, liegt auf der Hand. Und tatsächlich hat sie der große Gräzist auch eifrig geübt.

Man könnte auch an bestimmte Äußerungen Zwinglis denken. Jedenfalls zeigt der Zürcher bei allem Biblizismus doch gelegentlich eine gewisse Scheu, Gott in der Schrift allzu direkt greifen zu wollen. So betont er die Anthropomorphismen in der Bibel. Oder er weist hin auf die dort angewandte Stilfigur der „Ethopoia“, d. h. daß Gott von der Schrift Verhaltensweisen beigelegt werden, die ihn zwar menschlich anschaulich und verständlich machen, seine Wirklichkeit aber gerade nicht treffen. Im selben Zusammenhang steht Zwinglis Eintreten für die sog. Alloiosis. Bestimmte Schriftaussagen sind nach dieser rhetorischen Figur zu verstehen, etwa wenn von der einen Natur Christi das ausgesagt wird, was eigentlich der anderen zukommt. So kann wegen der Unveränderlichkeit, die Gott eignet, die Aussage von Joh. 1, 14 „Das Wort ward Fleisch“ der Sache nach eigentlich nur heißen: das Fleisch wandelte sich und wurde Gott<sup>120</sup>. Damit „beweist“ Zwingli das Recht und die Notwendigkeit „figürlicher“ Rede. Luther war über diese Exegese nicht nur deswegen entsetzt, weil sie ihm sachlich falsch schien, vielmehr fand er hier eine deutliche Mißachtung der klaren Heiligen Schrift, was in der Folge zu einer völligen Zerstörung der christlichen Wahrheit führen müsse. Es verdient festgehalten zu werden, daß sich für Zwingli dieser Vorbehalt gegenüber dem Wortsinn der Heiligen Schrift nicht ergibt aus einem Bewußtsein der Geschiedenheit von Gott, der Unerkennbarkeit Gottes. Vielmehr ist sein maßgebliches Kriterium die Geistigkeit Gottes. Alles, was diese Spiritualität zu verletzen scheint, muß deshalb umgedeutet werden.

Ohne hier einen Traditionszusammenhang statuieren zu wollen, sei nun vor allem noch hingewiesen auf den Mann, der mit seiner Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes die Zeit bis heute wesentlich bestimmt, nämlich auf Friedrich Schleiermacher. Es ist hier nicht der Ort, zu prüfen, welche Motive ihn bestimmten — wesentlich wird neben der Reaktion auf die Orthodoxie sicher die sog. Zerstörung der Metaphysik durch Kant gewesen sein —, doch ist nach seiner Überzeugung jedenfalls Gott nicht adäquat von unserem Wissen erfäßbar<sup>121</sup>. Gewiß ist Gott auch für ihn, wenn man so will, erkennbar. Adäquat, angemessen haben wir ihn aber allein im „Ge-

<sup>120</sup> CR XCII (Zwingli) 5, 927, 11—929, 11.

<sup>121</sup> F. Schleiermacher, Glaubenslehre<sup>7</sup> § 4.

fühl“, in einem unmittelbaren Ahnden, das sich von einem festlegenden Wissen deutlich unterscheidet<sup>122</sup>. Das bedeutet, daß Aussagen über Gott auf keinen Fall der Wirklichkeit Gottes adäquat sein können. Gott muß erfahren werden; die Schrift und die Verkündigung kann dazu nur anregen. Gott selbst wird damit jeglicher Konkretisierung entkleidet. Alle konkreten Wesenszüge Gottes sind, wenn man sie als Vorstellungen gebraucht, was sich nicht vermeiden läßt, an sich unangemessen und sagen die Wahrheit Gottes gerade nicht aus.

Solche Auffassungen haben sich dann im 19. Jahrhundert eine breite Bahn geegraben. Daß von einem solchen Standpunkt aus dann das altkirchliche Dogma nur als eine unsachgemäße Transponierung in griechische Begrifflichkeit erscheinen konnte, darf nicht wundernehmen. Indessen brechen dieselben Probleme auch an der Heiligen Schrift selber auf. Aufzeigen, wie fundamental anders Luther hier dachte, heißt freilich noch nicht, diese Schwierigkeiten bewältigen. Ob aber wirklich Luthers Vorstellung die weniger sachgemäße ist?

## 2. Evidenz

Ein weiteres Moment der claritas scripturae ist das der Evidenz. Evidenz heißt, daß einem etwas einfach einleuchtet<sup>123</sup>. So sind gewisse Umstände<sup>124</sup>, bestimmte Argumente oder Schlußfolgerungen<sup>125</sup> nach Luther evident. Evidenz eignet vor allem dem Wort<sup>126</sup>, und zwar sind es bestimmte Stellen, die ganz evident<sup>127</sup> oder die evidenter als andere<sup>128</sup> oder überaus evident genannt werden.

Während es nun für das, was wir „eindeutige Klarheit“ nannten, kennzeichnend ist, daß sie Geltung hat, daß sie uns anredet, bedrängt, nicht schweigen läßt, bedeutet Evidenz das Manifest-Sein, die selbstverständliche Gegebenheit, das fraglose Einleuchten. Der Ausdruck findet sich vor allem

<sup>122</sup> F. Schleiermacher, Glaubenslehre<sup>7</sup> § 4, 4; § 5 Zusatz u. a. Aus ähnlichen Gründen lehnt er in den „Reden“ sogar den Begriff „Gott“ überhaupt ab (vgl. Über die Religion, Pünjer, S. 122—130).

<sup>123</sup> In diesem Satz ist sowohl ein subjektives („einem“) als auch ein objektives Moment („etwas“) enthalten. Von der Gewißheit ist dieser Begriff dadurch unterschieden, daß etwas Evidentes eigentlich von jedermann als solches erkannt werden muß oder müßte, während Gewißheit immer nur die persönliche Überzeugung eines einzelnen ist. Ähnlich bestimmt den Begriff auch K. G. Steck (Lehre S. 124), indem er ihn mit der „Aufweisbarkeit“ zusammenbringt. Er erklärt dann allerdings: „Die Evidenz der Lehre bleibt nämlich nach den Aussagen Luthers durchaus nicht nur innerhalb des Kreislaufs von Wort — Geist — Glaube, sondern sie geht darüber hinaus.“ Dies behauptet Steck zwar, doch bleibt er den Nachweis dafür schuldig.

<sup>124</sup> 641, 8 = Cl. 130, 32.

<sup>125</sup> 775, 14 = Cl. 278, 16; 777, 30 = Cl. 281, 17; (vgl. 773, 19); 602, 26 = Cl. 97, 4 u. a.

<sup>126</sup> 654, 33 = Cl. 143, 20; 656, 11 = Cl. 145, 8; (vgl. 656, 6 = Cl. 145, 24 f.).

<sup>127</sup> 40, I, 379, 3; 726, 5 = Cl. 222, 18.

<sup>128</sup> 699, 29 = Cl. 193, 29.

in Zusammenhängen des (logischen) Argumentierens; was evident ist, sollte als solches eigentlich auch jedem einleuchten. Es verdient übrigens festgehalten zu werden, daß in „De servo arbitrio“ mehr Nachdruck auf die eindeutige Klarheit gelegt wird. Man wird vor allem nicht übersehen dürfen, daß sich diese beiden Momente der Klarheit nicht deutlich von einander abgrenzen lassen. Evidenz und Gewißheit können nebeneinander gestellt werden<sup>129</sup>; beide Begriffe erklären sich offenbar gegenseitig. Das Einleuchten der Evidenz bedeutet weniger die trockene Feststellung, daß etwas so sei, als vielmehr dies, daß sich etwas als ganz sicher und bewiesen aufdrängt.

Inwiefern ist nun die Schrift evident? Die Gottheit Christi, der Tod und die Herrschaft Christi sind „manifestissime toti mundo declarata“<sup>130</sup>. Gott hat seine Wahrheit an die Öffentlichkeit gegeben<sup>131</sup>. Nach der Aussage von Ps. 119, 130 schreibt es der Psalmist den Worten Gottes zu, daß sie „Tür und etwas Offenes sind, das allen dargelegt ist . . .“<sup>132</sup> Aber die Frage ist eben, in welcher Weise Gott sich so veröffentlicht hat. Wir dürfen hierbei nicht vergessen, was Luther an entscheidender Stelle gesagt hatte, nämlich, daß die claritas externa der Schrift „in verbi ministerio posita“ und „publici ministerii in verbo et officii externi“ ist. Gerade an die letztere Stelle schließt sich dann das an, was Luther im Zusammenhang über die Evidenz des Wortes zu sagen hat. Wenn ein Text evident ist, so ist er es eben deswegen, weil er an sich gepredigtes Wort ist. Es ist schlechterdings falsch, wenn man glaubt, damit löse sich die äußere Klarheit von der inneren und werde zu einem bloßen Externum<sup>133</sup>. Es ist ebenso falsch, wenn man glaubt, Luther habe schließlich durch seine exegetischen Bemühungen, durch sein philologisches Arbeiten sich doch wieder auf die Ebene des Allgemeingültigen begaben und den vielberufenen „Zirkel von Wort und Geist“ verlassen<sup>134</sup>.

Am deutlichsten werden die Dinge, wenn Luther nicht nur vertritt, daß die Schrift klar sei, sondern wenn er auch der Überzeugung ist, man könne mit ihrer Hilfe argumentieren und die Gegner widerlegen<sup>135</sup>. Dies kann doch nur dann möglich sein, so sollte man meinen, wenn das Wort etwas allgemein Festliegendes ist. Luther beruft sich auf die Apostel und auf Christus selber, die auf Grund der Schrift gelehrt haben. Woher sollten sie ihr Wissen ge-

<sup>129</sup> 654, 33 = Cl. 143, 20; 656, 24—28 = Cl. 145, 23—29.

<sup>130</sup> 606, 34 = Cl. 101, 35.

<sup>131</sup> Insofern bildet die Evidenz sozusagen das Bindeglied über dem Gegensatz von Verborgenheit und Offenbarkeit; daß es Evidenz gibt, zeigt, daß Gott sich tatsächlich geoffenbart hat und nicht nur je in einer Dialektik von verborgen und offenbar erscheint bzw. sich entzieht.

<sup>132</sup> 654, 24 = Cl. 143, 8: „Hic verbis Dei tribuit, ut sint ostium et apertum quiddam, quod omnibus expositum sit . . .“

<sup>133</sup> Diese Gefahr sieht R. Hermann bei Luther.

<sup>134</sup> So leider auch K. G. Steck (Lehre S. 129).

<sup>135</sup> 655, 11—660, 33 = Cl. 144, 3—150, 14.

winnen, wenn nicht aus der Schrift<sup>136</sup>? Ebenso ist es (nach Tit. 1, 9 ff.) die Aufgabe des Bischofs (also im Verständnis Luthers des Predigtamtes), der Lehre mächtig zu sein. Wenn Paulus dies verlangt, so muß es auch möglich sein, argumentiert Luther. Die Schrift macht die Lehre so klar, daß die Gegner „keinen Widerstand leisten können“<sup>137</sup>. Das kann nicht bedeuten, meint Luther, „daß sie gezwungen wären, von ihrer Meinung zu weichen, oder sich überreden ließen, zuzustimmen oder zu schweigen“. So optimistisch kann man nicht sein, das zu erwarten. „Sondern (es soll so sein), daß ihr Mund derart gestopft ist, daß sie nichts zu widersprechen haben, und daß sie zwar viel dagegen vorbringen, aber doch *nach dem Urteil des vernünftigen Menschenverstandes* nichts zu sagen haben.“<sup>138</sup> Dafür bringt Luther nun Beispiele: Mt. 22, 23 ff., wo Christus die Auferstehung der Toten aus der Schrift beweist, oder die Widerlegungen, die die Pharisäer durch Christus erfahren mußten, oder endlich die überzeugende Rede des Stephanus (Act. 7, 54). Ebenso wenig kann Stephanus vor dem Synhedrium ausrichten (Act. 7, 56 ff.). Deshalb muß er den Juden auch vorwerfen: „Unbeschnittene des Herzens und des Ohres seid ihr, immer habt ihr dem Heiligen Geist widerstanden...“<sup>139</sup> Dabei konnten sie doch an sich gar nicht widerstehen, meint Luther. In ähnlicher Weise scheinen ihm die Mißstände des Papsttums ganz offenkundig der Kritik des Johannes Hus recht zu geben, ohne daß er deswegen hätte durchdringen können. Auch Luther selber verspricht sich von seiner Schrift nicht, daß sich die Gegner nun überzeugen lassen. Genug hätte er erreicht, wenn es gelänge, sie zu widerlegen, so daß sie nicht mehr widerstehen können.

Es ist Luther sogar sehr deutlich, daß die Mehrzahl der Menschen, daß der „mundus“ eben nicht auf die evidente Schrift hören kann, denn der Teufel läßt es nicht zu<sup>140</sup>. Es taucht damit aber die Frage auf, wie denn so vielfältiges Irren möglich ist, wenn die Schrift angeblich derart evident ist, wie Luther will. Er antwortet darauf geradezu pathetisch mit dem Wort: „Das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat's nicht begriffen.“<sup>141</sup> Es ist sogar ein Wunder, wenn in den göttlichen Dingen der eine

<sup>136</sup> 655, 21 = Cl. 144, 15.

<sup>137</sup> 656, 35 = Cl. 145, 38: „illa impotentia resistendi adversariorum ... sic habet (verhält sich so), non quod cogantur caedere sensu suo, aut persuadeantur confiteri aut tacere ... Sed quod os illorum sic obstruitur, ut non habeant quod contradicant, et ut multa contradicant, communis tamen sensus iudicio nihil dicant“.

<sup>138</sup> Vgl. auch 719, 20—24 = Cl. 214, 41—215, 3.

<sup>139</sup> 657, 17 = Cl. 146, 26: „Dic, quid poterant hic contra tam manifestam scripturam dicere? nihil tamen moti perstabant fixi in sua sententia. Unde et in eos invehitur, dicens: Incircumcisi cordibus et auribus semper restitistis spiritui sancto etc. Resistere eos dicit, qui tamen resistere non poterant.“

<sup>140</sup> Luther sagt sogar: „mundum esse regnum Satanae“ (658, 13 = Cl. 147, 27).

<sup>141</sup> 658/59 = Cl. 148, 10. Luther führt auch andere Bibelstellen an: 1. Kor. 2, 14; Mt. 13, 14; Eph. 6, 12 u. a.

oder andere nicht blind ist<sup>142</sup>. Gleichwohl, so geht es etwas unvermittelt weiter, „sind die Schriften überaus klar; mit ihnen kann nämlich unsere Sache so verteidigt werden, daß die Gegner nicht widerstehen können. Was nicht derart verteidigt werden kann, das ist ein Fremdkörper und geht die Christen nichts an. Wenn es aber welche gibt, die diese Klarheit nicht sehen und in dieser Sonne blind sind oder sich daran stoßen, dann zeigen sie, wenn sie gottlos sind, wie groß die Macht und Gewalt des Satans unter den Menschenkindern ist, daß sie die klarsten Worte Gottes weder hören noch verstehen.“<sup>143</sup>

Dahin also sind wir gelangt, nachdem doch zuerst an die allgemeine Vernunft appelliert war! Offenbar ist noch genauer zuzusehen, was mit dieser vernünftigen Evidenz denn gemeint ist. Zunächst ist festzuhalten: dazu führt sie jedenfalls nicht, daß nun auch jedermann durch sie sich überzeugen ließe. Vielmehr sind es gerade die meisten, die hier blind und taub sind! Es kann also dieses „iudicium communis sensus“ nicht bestimmt werden vom faktisch geschehenden Urteil der Allgemeinheit her. Eigentlich müßte diese Klarheit allen evident sein. Aber von woher ist dieses Urteil gewonnen, wenn es von der faktischen Wirklichkeit gerade nicht gilt? Um zu verdeutlichen, was hier gemeint ist, könnte man Luther etwas karikieren: er, Luther, hört, liest, weiß, was hier gesagt wird, und nun meint er, eigentlich müßte es doch jeder Einsichtige ebenso verstehen. Die Worte sind Worte menschlicher Sprache, seine Argumentationen sind vernünftige Argumentationen. Seine Gründe, die er vorträgt, sind derart fundiert, daß, wie jeder Einsichtige zugeben müßte, damit die Gegner mundtot gemacht sind. Grob gesagt wäre demnach das „iudicium communis sensus“ das, was Luther dafür halten muß, die Projektion seines vernünftigen Urteils nach außen. Damit karikieren wir Luther. Denn er ist der (allerdings nie zu beweisen-den) Überzeugung, daß das, was er für vernünftig hält, auch tatsächlich vernünftig ist. Wenn jemand etwas anderes als vernünftig ausgäbe, so wäre das absurd. Es haben nicht verschiedene Vernünfte nebeneinander Platz, die Vernunft des Erasmus, die Luthers. Wenn Luther urteilen kann, was die ratio hier an sich zu sagen hätte, so erhebt dieses Votum den Anspruch der Evidenz und *kann darin auch vernommen werden*, da es ja nur eine Vernunft gibt. Es ist hierbei aber — so sehr grundsätzlich daran festzuhalten ist: alle sind ansprechbar — zu sehen, daß nicht vom vorfindlich sich ereignenden Verstehen ausgegangen wird, sondern von derjenigen Vernunft, die

<sup>142</sup> 659, 4 = Cl. 148, 15: „In rebus divinis mirum potius, si unus et alter non caecutiat.“

<sup>143</sup> 659, 18 = Cl. 148, 32: „.... Scripturas esse clarissimas, quibus nostra sic possunt defendi, ut adversarii non queant resistere. Quae vero sic defendi non possunt, aliena et non Christianorum sunt. Si vero sunt, qui hanc claritatem non videant et in isto sole caecutiant vel offendunt, ii si sunt impii, declarant, quanta sit maiestas et potentia Satanae in filiis hominum, ut clarissima verba Dei neque audiant, neque capiant.“

der Glaube eröffnet. Es handelt sich aber nichtsdestoweniger dabei doch um wirklich Vernünftiges.

Nun betont Luther auch öfters: „Unsere Sache ist nämlich derartig, daß sie mit einem äußeren Doktor nicht zufrieden ist, sondern außer dem, der draußen pflanzt und bewässert, begehrst sie auch den Geist Gottes, der das Wachstum geben und lebendig Lebendiges innen lehren muß.“<sup>144</sup> Es könnte in diesem Zusammenhang so erscheinen, als ob die äußere Evidenz der Schrift allenfalls der Anlaß für die Mitteilung des Geistes wäre. Tatsächlich ist es aber gerade das Wort in seiner Klarheit, das „lux spiritualis“ heißt<sup>145</sup>, das „ein Licht für meine Füße“ ist<sup>146</sup>.

### 3. Leuchtende Klarheit<sup>147</sup>

Die leuchtende Klarheit findet man auf das Ganze gesehen bei Luther vielleicht seltener ausdrücklich ausgesprochen, als etwa die Evidenzaussage, für die die Belege zahlreich sind. Das dürfte damit zusammenhängen, daß das Schrifttum Luthers fast ausschließlich dazu bestimmt ist, zu lehren, zu überzeugen oder zu widerlegen. In solchem Zusammenhang muß die äußere Klarheit der Schrift im Vordergrund stehen. Das eigene Überzeugtsein, die Betroffenheit durch das Wort sollen, so hören wir, gerade keine selbständigen Begründungen für die Wahrheit des Wortes sein. Luther wäre aber grundlegend mißverstanden, wenn man deshalb glaubte, für ihn spiele die Hauptrolle ein doktrinäres Wissen. Man hätte dann verkannt, in welchem Maße für Luther die äußere Klarheit eine geistliche Größe ist. Die Schrift leuchtet, weil sie das Evangelium in sich hat und uns seinen Trost mit klaren Worten zuspricht<sup>148</sup>. Damit verhilft sie uns aus der Anfechtung zu freiem Glauben. Wo das verkündigt wird, da bringt es überwältigende Seligkeit mit sich.

Es dürfte damit auch deutlich sein, daß diese „leuchtende Klarheit“ nicht lediglich eine formale Spiritualität ist, die das Wort an sich hätte, sondern daß das Wort aufleuchtet, gerade indem es etwas Bestimmtes sagt.

### 4. Claritas und puritas

Wesentlich für die Klarheit des Wortes ist es auch, daß sie „einfach“ ist. So wie das Wort gesprochen wird, wie es lautet, so muß man es hinnehmen<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> 602, 11 = Cl. 96, 25: „Quamvis enim res nostra talis est, quae externo doctore non est contenta, sed praeter eum qui plantat et rigat foris (Anspielung auf 1. Kor. 3, 7), etiam desyderet spiritum Dei, qui incrementum det et vivus viva doceat intus...“

<sup>145</sup> 653, 29 = Cl. 142, 13: „... Scripturas sanctas esse lucem spiritualem...“

<sup>146</sup> 654, 33 = Cl. 143, 20: „sic enim celebrat ille (Psalmita, gemeint ist Ps. 119, 105) claritatem eius (scripturae): Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis...“

<sup>147</sup> Vgl. 653, 30 = Cl. 142, 13.

<sup>148</sup> Derartige Äußerungen sind bei Luther zahlreich, vgl. z. B. 40, II, 102, 2; 109, 2; 40, I, 475, 1; 688, 3.

<sup>149</sup> Vgl. oben S. 30f.

In ähnlichem Sinn spricht Luther von der „simplicitas“ des Wortes<sup>150</sup>. Einfachheit ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit eindeutiger Klarheit oder mit Evidenz.

Der Gegensatz zur simplicitas ist zunächst die Vielfalt etwa der scholastischen Theologie, deren verzweigte Distinktionen die Klarheit des Wortes verschwinden machen. Einfachheit kommt nicht nur dem Wort der Schrift zu, sondern auch dem Geist, ja Gott selber. Unordentlich und verwirrend ist der Teufel. Mit solchen Aussagen führt Luther gewisse mittelalterliche Traditionen weiter<sup>151</sup>. Dieser Gedanke der Einfachheit ist aber bei ihm vor allem in dem Sinn aufgenommen, daß dieses Einfache keine Zusätze, keine andersartigen Ergänzungen verträgt. Insofern geht der Begriff der Einfachheit in den der Reinheit über<sup>152</sup>.

Im Begriff der Einfachheit liegt aber auch das Moment der Schlichtheit, ja der Unansehnlichkeit. Gleich in den ersten Worten der Auseinandersetzung mit Erasmus nimmt Luther für sich „infantia“ in Anspruch<sup>153</sup>. Damit wird wohl zunächst seine (angeblich) geringe Redefähigkeit gemeint sein. Während er zwar auf der einen Seite durchaus um kunstvollen Stil (klassische Beispiele!) bemüht ist, betont er aber sehr, daß er sich auf dem Gebiet der Rhetorik natürlich nicht mit einem Erasmus vergleichen könne<sup>154</sup>. Er selber, Luther, ist nicht mehr, als ein „armes und zerbrechliches Gefäß“, aber eben ein Gefäß des Heiligen Geistes. Vielleicht soll es so sein, daß Gott den Erasmus gerade durch dieses „miserum et fragile vasculum“ heimsuchen wolle<sup>155</sup>. Was hier anklingt, findet sich deutlicher ausgesprochen in Luthers

<sup>150</sup> An der Mehrzahl der Stellen in „De servo arbitrio“ hat das Wort „simplex“ diesen Sinn: 701, 20, 23; 11 f.; 707, 20; 708, 18; 712, 2, 4; 731, 18; 732, 23; 771, 19 u. a. Deshalb ist zu glauben, was die Worte sagen (709, 7). An Stelle der „Rhetorik“ des Erasmus bedarf es „in re Theologica“ der „simplex et aperta veritas“; nur sie dient „dem Seelenheil“ (721, 31—33).

<sup>151</sup> Einfachheit im Sinne von Einheit, Ungeteiltheit, ist ein Prädikat, das im eigentlichen Sinne nur Gott selbst zukommt. Nach Thomas v. Aquin sind alle Kreaturen dadurch von Gott verschieden, daß sie „substantiae compositae“ sind, während Gott „substantia prima simplex“ ist (De ente et essentia, Cap. I). Dies bedeutet aber nicht nur einen formalen Unterschied, sondern einen qualitativen: der Eine ist den zusammengesetzten Dingen überlegen (est essentia ... in simplicibus veriori et nobiliori modo, ... sunt enim causa eorum quae composita sunt). In diesen Äußerungen dürften neuplatonische Traditionen aufgenommen sein.

<sup>152</sup> 648, 6 = Cl. 136, 7: „Quid enim nos contendimus aliud, quam ut simplicitas et puritas doctrinae Christianae regnet, relictis et neglectis iis, quae per homines iuxta inventa et introducta sunt?“

<sup>153</sup> 602, 33 = Cl. 97, 13.

<sup>154</sup> 786, 23 = Cl. 292, 7: „Fateor: tu magnus es et multis iisque nobilissimis dotibus a Deo ornatus, ut alia taceam, ingenio, eruditione, facundia usque ad miraculum. Ego vero nihil habeo et sum, nisi quod Christianum esse me prope glorier.“

<sup>155</sup> 602, 19 = Cl. 96, 36.

Auslegung von Gal. 5, 14 in seinem großen Kommentar<sup>156</sup>. Dort steht im Text, daß das ganze Gesetz „in einem Wort“ erfüllt ist. Hierzu wird ausgeführt: Dieses eine Wort lautet: „,Glaube an Christus und liebe!“ Das Wort des Glaubens ist überaus kümmerlich und gering und dennoch Sieger über Teufel und Tod.“ Wenig später wird gesagt, daß das, was im Christentum zu tun ist, „unansehnlich (sei), aber dennoch ein so großes Werk, daß es die ganze Welt nicht faßt“. Das Wort des Glaubens ist in unseren Augen, mit normalen menschlichen Maßstäben gemessen, eine kleine, unscheinbare Außerung. Demgegenüber gibt es in der Welt unendlich Prunkvoller. Doch liegt in Wahrheit in dieser, der natürlichen Auffassung eine fürchterliche Verkehrung: in Wahrheit ist es gerade so, daß das, was hier vor unseren Augen glänzt und prunkt, vor Gott verworfen ist, während sein eigenes Auftreten unter dem Anschein solcher Kümmerlichkeit erfolgt. Auf die ganzen Zusammenhänge dieser Gedanken Luthers kann jetzt nicht eingegangen werden. Doch dürfte klar sein, daß hiermit das Thema der Theologia crucis angeschlagen ist<sup>157</sup>. Dem Wort kommt dieselbe Verborgenheit zu, wie Christus, der ans Kreuz ging. So ist auch das Wort nur zu vernehmen, wenn wir selber vor ihm gering werden<sup>158</sup>. Umgekehrt erweist sich eben dieses unscheinbare Wort als das übermäßig kraftvolle Wort Gottes selber.

In diesem Zusammenhang ist Luthers Vorstellung von den „zwei Welten“ wesentlich<sup>159</sup>. Was hier gemeint ist, berührt sich mit der sog. Zwei-Reiche-

<sup>156</sup> 40, II, 70, 5: „Unum verbum: Crede in Christum et dilige. Verbum fidei est vilissima vox et parvissima et tamen victrix diaboli, mortis. Sic servire proximo, consolari fratrem, docere errantem, iuvare peccatorem vilissima res (est), ferre fratri patientiam, passiones, mores, esse patientem in oeconomia, politia, cum uxore, — est nullius speciei, sed tam magnum opus, quod totus mundus non comprehendit, . . .“ Vgl. 18, 771, 10 = Cl. 273, 15: „Quare stat meus Paulus liberi arbitrii vastator invictus et uno verbo duos exercitus prosternit“ (gemeint sind die Gegenstellen, die Erasmus meinte anführen zu können). 18, 767, 8 = Cl. 268, 23: „Vide ergo, quam simplex oratio: Per legem cognitio peccati, et tamen sola satis potens liberum arbitrium confundere et subvertere.“

<sup>157</sup> Hierüber W. v. Loewenich, Luthers Theologia Crucis.

<sup>158</sup> Die entgegengesetzte Haltung schildert Luther 657, 34 = Cl. 147, 8: „Satis enim expertus sum, quam nemo volet vinci, et (ut Quintilianus ait) nemo est, qui non malit nosse, quam discere videri . . .“

<sup>159</sup> Die Christen wissen „duo esse regna in mundo mutuo pugnantissima, in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi a Christo et Deus huius saeculi a Paulo dicitur, qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti, teste eodem Paulo, nec sinit eos sibi rapi ullis viribus, nisi spiritu Dei, ut Christus testatur in parabola de forti atrium suum in pace servante. In altero regnat Christus, quod assidue resistit et pugnat cum Satanae regno, in quod transferimur non nostra vi, sed gratia Dei, qua liberamur a praesenti soeculo nequam et eripimur a potestate tenebrarum“ (782, 30 = Cl. 287, 24). Dies ist die schärfste Entgegenseitung der beiden Welten. Es gibt aber daneben auch eine weniger schroffe Vorstellung, nach der etwa nur das „Sichtbare“ dem „Unsichtbaren“ entgegensteht. Diese beiden Anschauungen dürften sich bei Luther so zueinander verhalten wie sonst die Begriffe „Fleisch“ und „Geist“, die auch hier im Zusammenhang der beiden Welten auftauchen (774, 19 = Cl. 277, 10; vgl. 776, 4—11 = Cl. 279, 15—23). Fleisch und Geist können sich zunächst entgegenstehen wie etwa das

Lehre, ohne mit ihr identisch zu sein. Bei dieser kommt es an auf ein zweifaches Wirken Gottes, ein ordnend erhaltendes und ein rettend erlösendes. Hier dagegen ist die Rede von der Verborgenheit des Handelns Gottes vor der Welt. Dabei ist im wesentlichen nur an der einen Seite gelegen, nämlich an Gottes (verborgenen) Taten, während für die Zwei-Reiche-Lehre kennzeichnend ist, daß dort Gott gerade in den beiden Bereichen handelt. Der Deutlichkeit halber spreche ich im folgenden von zwei „Welten“, auch wenn Luther für dieselbe Sache gelegentlich „Reiche“ sagen kann. Es stehen sich gegenüber die „Welt“ und das Reich Gottes. Für jene ist es kennzeichnend, daß sie prunkvoll und mächtig erscheint, während dieses äußerlich unscheinbar und verächtlich auftritt. Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Luther die Eloquenz des Erasmus so sehr hervorhebt. Deshalb ist es auch kein Wunder, daß sich gerade im Heidentum „die hervorragenderen Geister, größere Bildung, glühenderen Eifer“ finden<sup>160</sup>. Umgekehrt kann der Kampf für Gottes Wort den Verzicht auf Geld, Ruhm, ja auf leibliches Leben erfordern<sup>161</sup>.

„Multitudo, altitudo, opes, potentia, sapientia, iustitia et quicquid est sublime in mundo“ wird aufgeboten zum Kampf gegen Gott und sein Wort<sup>162</sup>. Die beiden Welten liegen miteinander in unversöhnlichem Kampf<sup>163</sup>. Deshalb ist es auch kein bedauerlicher Unglücksfall, sondern geradezu eine Notwendigkeit, daß die Welt durch das Auftreten der Reformation auf das heftigste erschüttert wird. Das Wort muß laut werden, „auch wenn die ganze Welt nicht nur in Streit und Wirren geraten, sondern in ein einziges Chaos stürzen und zu nichts werden muß“<sup>164</sup>. Die Feindschaft zwischen Gott und „Welt“ ist eine grundsätzliche, weil diese groß sein will. Was Welt ist, das kulminiert in Selbstvertrauen und Werkgerechtigkeit<sup>165</sup>. Gerade so macht aber Gott sie zunichte, daß er sich vor ihr klein macht. Nach Gottes

---

Leibliche und das Geistige. Es war nun gerade Luthers Entdeckung, daß die biblische Bedeutung der Begriffe sich nicht dieser Unterscheidung anschließt, sondern quer zu ihr verläuft. Das Leibliche etwa kann sowohl Gott wohlgefällig sein — dann ist es „Geist“, wie auch der Sünde anheimfallen — dann ist es „Fleisch“.

<sup>160</sup> 651,7 = Cl. 139,20.

<sup>161</sup> 625,19 = Cl. 116,3.

<sup>162</sup> 626,14 = Cl. 116,32; 641,19 = Cl. 131,7.

<sup>163</sup> Dies ist geradezu die Pointe der zahlreichen Aussagen über die zwei Welten. Der formale Gegensatz (z. B. sichtbar — unsichtbar) wird immer wieder zu einem qualifizierten: das Sichtbare beansprucht eine Geltung, die ihm tatsächlich nicht zukommt; das Verbogene wird mißachtet.

<sup>164</sup> 625,15 = Cl. 115,38.

<sup>165</sup> 766,13 = Cl. 267,19: „... experientia satis declarat, quam odiat et persequatur mundus per eos, quos optimos et studiosissimos habet iustitiae et pietatis, iustitiam Dei Euangeliu praedicatam et haeresim, errorem, ac pessimis aliis nominibus infamat, sua vero opera et consilia, quae vere peccatum et error sunt, pro iustitia et sapientia iactet et venditet.“ Vgl. 743,4 = Cl. 240,29.

Willen gilt: „*fides est rerum non apparentium*“<sup>166</sup>. Dies führt Luther aus, indem er sagt: „Damit der Glaube Platz greifen kann, ist es notwendig, daß alles, was geglaubt wird, verborgen ist, und zwar nicht weiter verborgen als unter der gegenteiligen Sache, Wahrnehmung, Erfahrung. So macht Gott lebendig, indem er tötet, gerecht, indem er schuldig macht, bringt in den Himmel, indem er zur Hölle führt.“

Erasmus hatte die Frage aufgeworfen, ob man denn im Ernst glauben könne, daß Gott die Wahrheit des Evangeliums in seiner Kirche so lange habe verstummt sein lassen. Ist es nicht eine recht waghalsige Annahme, daß die Kirche jahrhundertelang irrte und erst wieder Luther das Wort Gottes ans Licht brachte? Als Verfechter des gebundenen Willens kann man in der ganzen Kirchengeschichte — nach Erasmus — nur die Manichäer, Wiklif und höchstens noch den Laurentius Valla nennen<sup>167</sup>. Alles, was die Lutheraner vorweisen können, sind einige Schriftstellen, doch spricht selbst die Schrift als ganze nicht eindeutig in ihrem Sinn. Es ist mit ihnen wie in der Fabel mit der Nachtigall, von welcher der Fuchs sagt: „Stimme bist du, weiter nichts!“

Luther seinerseits ist weit davon entfernt, sich unbekümmert über dieses Problem hinwegzusetzen. Es ist ihm alles andere als leicht gefallen, sich gegen die katholische Kirche zu erheben, er, der immer die Ketzer auf das schärfste verurteilt hat. Sein Leben lang ficht ihn die Frage an, ob denn wirklich allein ihm die rechte Einsicht geschenkt worden sein soll<sup>168</sup>. Über zehn Jahre habe er mit sich gerungen, und zwar derart, daß er nicht annehmen kann, ein anderer sei davon mehr umhergetrieben worden, als er<sup>169</sup>. Es gibt nur einen Grund, der ihn schließlich rechtfertigt: nicht er, Gott selber ist es, der diese Sache führt. Diese Ungeheuerlichkeit nimmt Luther tatsächlich für sich in Anspruch. Von außen urteilend muß man finden, daß sich damit Luther erdreistet, als einzelner der ganzen Zahl der Väter entgegenzustehen.

<sup>166</sup> 633, 7 = Cl. 124, 16: „... *fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum iustificat, facit illud reos faciendo; dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducentio.*“

<sup>167</sup> Diatribe I b 2.

<sup>168</sup> 38, 563, 11; 8, 412, 1; 40, I, 130, 9—133, 4. Das Wort setzt ihn freilich dazu instand zu sagen: „*Si enim solus essem in toto orbe terrarum, qui retinerem verbum, solus essem Ecclesia et recte iudicarem de reliquo toto Mundo, quod non esset Ecclesia*“ (42, 334, 30).

<sup>169</sup> 641, 4 = Cl. 130, 27: „*Ego ultra decennium istis sic motus sum, ut nullum alium arbitrer esse, qui aeque sit istis permotus. Eratque mihi incredibile ipsi, hanc Troiam nostram, tanto tempore, tot bellis invictam, posse aliquando capi. Et testor Deum in animam meam, perseverasse, adhuc hodie sic moverer, nisi urgente conscientia, et evidenter rerum me in diversum cogeret. Potes sane cogitare, nec mihi saxeum esse pectus, atque si saxeum esset, tamen tantis fluctibus et aestibus luctatum et collisum potuisse liquefcere...*“ Nach dieser Notiz hätte Luther seine reformatorische Erkenntnis — jedenfalls grundsätzlich — schon 1515 oder vorher gewonnen.

In diese Konkurrenz einzutreten, das lehnt Luther aber ausdrücklich ab. Er will den anderen gern ihre Überlegenheit in jeder Weise zugestehen. Auf dieser Ebene, wo von außen her sozusagen eine Statistik der Meinungen aufgestellt wird, will und kann Luther nicht verhandeln.

Kein Wunder, wird man sagen, da ein solcher Vergleich doch nur zu seinen Ungunsten ausfallen muß. Es ist aber keine Ausflucht, wenn er sich einer solchen Debatte entzieht. Vielmehr hält er es für gänzlich unmöglich, daß eine solche Abstimmung der verschiedenen Beteiligten, wie sie Erasmus veranstaltet, unter Garantie die Wahrheit erbrächte. Wo lediglich Meinung gegen Meinung steht, da gibt es nichts anderes, als eben Meinungen, und ist die Wahrheit verspielt.

Mag Luther hier auch kaum die Väter treffen, die ihrerseits sehr wohl überzeugt waren, Gottes Wahrheit und nicht ihre Privatmeinung zu vertreten, so trifft er doch um so mehr die „Skepsis“ des Erasmus. Luther glaubt tatsächlich, daß es möglich sei, über Meinungen hinaus zur Wahrheit selber zu kommen. Er verläßt entschlossen und ausdrücklich den Bereich der nachprüfbaren Allgemeingültigkeit und begibt sich in eine völlig andere Sphäre, eben die jener „Verborgenheit“, in welcher Gott sich uns offenbart. Indem wir so formulieren, stellen wir die rechte Reihenfolge allerdings auf den Kopf. Das erste ist Gott, der seine Wahrheit offenbart. Er offenbart sie durch Menschen im ministerium ecclesiasticum. Aber gleichwohl ist der Bereich, dem Gottes Offenbarung an uns angehört, der der Verborgenheit. Das heißt nicht, daß diese Offenbarung zweideutig wäre. Im Gegenteil ist sie nach Luther gerade deswegen und allein deswegen auch wirklich eindeutig. Das heißt aber, daß sie spirituelle Wahrheit ist. Anders ist sie nicht zu haben.

Was die Väter betrifft, so verzichtet Luther nicht darauf, zu erklären, daß doch immerhin kein geringerer als Augustin ganz auf seiner Seite stehe<sup>170</sup>. Aber primär ist das nicht entscheidend. Denn es ist eben nicht von Äußerungen auszugehen, die als menschliche Äußerungen immer zweideutig sein müssen, sondern von Gottes Wahrheit. Von da aus kommt Luther zu der erstaunlichen Behauptung: „Unser sind ihre Wunder, ihr Geist, ihre Heiligkeit, die wir Jesus Christus und nicht die Kraft und Werke der Menschen predigen.“<sup>171</sup> Christus ist der Christus des Glaubens. Es soll den Vätern nicht bestritten werden, daß sie wirklich in seinem Dienst standen. Aber da sie aus der Kraft des einen Christus lebten, können sie nur in der Wirklichkeit des servum arbitrium gehandelt haben, mögen sie nach außen hin auch das Gegenteil gelehrt haben. Luther steht nicht an, darin einen Ungehorsam, eine Konzession an das Fleisch, zu sehen<sup>172</sup>. Ihre wahre Wirklichkeit ist die Wirklichkeit Christi und damit eine verborgene Wirklich-

<sup>170</sup> 640, 9 = Cl. 130, 16. Die WA bemerkt dazu: „Doch nicht so unbedingt zutreffend.“

<sup>171</sup> 642, 4 = Cl. 131, 28: „Nostra igitur sunt illorum miracula, spiritus et sanctimonia, qui Ihesum Christum, non autem vires aut opera hominum praedicamus.“

<sup>172</sup> 642, 12 = Cl. 131, 37.

keit<sup>173</sup>. Allerdings begnügt sich Luther nicht mit der bloßen Behauptung, sondern er meint auch zeigen zu können, „wie völlig die Heiligen, . . . so oft sie sich Gott in Gebet oder Tat nähern, auf den freien Willen vergessen. So treten sie hin: in Verzweiflung an sich selber sind sie und rufen nichts als die alleinige und reine Gnade für sich an. Das ist etwas gänzlich anderes als Verdienste.“<sup>174</sup>

Ahnlich antwortet Luther auch auf die Frage, ob Gott wirklich seine Kirche jahrhundertelang habe irren lassen. Auch hier sind seine Ausführungen nur zu verstehen im Zusammenhang seiner Vorstellung von den zwei Welten, der menschlichen, nach außen erscheinenden, und der göttlichen, unter dem Gegenteil verborgenen. Gegen allen Anschein erklärt er nämlich unter feierlicher Berufung auf das Bekenntnis, daß ganz unmöglich die Kirche oder ein einzelner Christ auch nur an einem Punkt irren können<sup>175</sup>. Wieder setzt Luther nicht ein bei der empirisch gegebenen Kirche. Im Blick auf diese ist er gern bereit, um der Liebe willen jedem zu unterstellen, daß er Glied der wahren Kirche ist; unter dem Gesichtspunkt des Glaubens ist es aber vollkommen ungewiß, ob dieser oder jener nun tatsächlich zu den Erwählten Gottes gehört oder nicht<sup>176</sup>.

Es ist auch keineswegs erst eine Verfallserscheinung in neuerer Zeit, daß die wahre Kirche derart verborgen ist. Ohne Zweifel nimmt Luther damit etwas auf, was Zeugnis der Bibel ist, wenn er erklärt, auch das Alte Testament zeige ganze Epochen, in denen vielleicht ein einziger Prophet allem, was Einfluß hatte im Volk, gegenüberstand<sup>177</sup>. Sogar angesichts Christi selber kam es dahin, daß sämtliche Apostel an ihm Anstoß nahmen. Es geht Luther dabei nicht darum, wie man nach verschiedenen Wendungen annehmen könnte, einfach nachzuweisen, daß es zu allen Zeiten immer nur einige waren, die wirklich Gott erwählt hatte. Damit wäre ja wieder eine vorfindliche Größe zum Garanten der göttlichen Wirklichkeit gemacht. Vielmehr ist die Kirche voll und ganz das Werk Gottes. Deshalb ist es von Anbeginn der Welt und grundsätzlich mit der Kirche so bestellt, „daß die einen Volk und Heilige Gottes hießen, die es nicht waren, und andere unter ihnen, ein Rest, sein Volk oder seine Heiligen waren, aber nicht dafür galten“<sup>178</sup>. Es

<sup>173</sup> Wenn Luther dem Erasmus gelegentlich eine andere Meinung unterstellt, als dieser äußert, so kann das geschehen, um den Humanisten festzulegen. Indessen meint Luther wohl auch hier durch den Vordergrund durchstoßen zu können und die eigentliche Wahrheit aufzudecken.

<sup>174</sup> 644,5 = Cl. 133,33: „Quod viri sancti . . . quoties ad Deum oraturi vel acturi accedunt, quam penitus obliiti incedant liberi arbitrii sui, desperantes de semetipsis, ac nihil nisi solam et puram gratiam longe alia meritis sibi invocantes.“

<sup>175</sup> 649,29—652,22 = Cl. 138,2—140,39.

<sup>176</sup> 651,31—652,11 = Cl. 140,8—26.

<sup>177</sup> Vgl. 650,11—22 = Cl. 138,19—32.

<sup>178</sup> 650,27 = Cl. 138,38: „Quis scit, si toto mundi cursu, ab origine sua, semper talis fuerit status Ecclesiae Dei, ut alii dicerentur populus et sancti Dei, qui non essent, alii vero inter illos, ut reliquiae, essent et non dicerentur populus aut sancti . . .“

stehen sich gegenüber die menschliche Anmaßung, das Vertrauen auf Größe, Macht, und Gottes Wirklichkeit, der gerade die Geringsten erwählt und damit die Großen verschmäht.

Wie nun die empirische Kirche und die wahre Kirche zusammenhängen, darüber macht Luther keine deutlichen Angaben. „Unter“ der empirischen findet sich die wahre Kirche. Indessen gibt es offenbar keinen Weg, diese von jener her zu erschließen. Es bleibt nur die Möglichkeit des Glaubens an die Verheißung Christi. Allein von hier aus kann von der Wirklichkeit der Kirche geredet werden.

Dieser Verborgenheit der Kirche entspricht auch die Verborgenheit des Glaubens beim einzelnen Christen. Sofern wir Menschen in menschlicher Vorfindlichkeit sind, ist unser Glauben (wie Handeln) im besten Fall zweideutig. Von hier aus führt kein direkter Weg zu unserer Existenz als Christen.

Umgekehrt ist damit noch etwas deutlicher, wie wir hier die Verborgenheit der Kirche zu verstehen haben. Sie kommt weniger durch Scheidung zwischen den einzelnen Gliedern der Kirche zustande, als vielmehr durch Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem in ihr. Sofern die Kirche göttlich ist, sofern sie also an jener Verborgenheit Anteil hat, kann sie unmöglich irren. Dies ist eine Feststellung, wie sie nur von Gottes Verheißung her getroffen — um nicht zu sagen postuliert — werden kann. Unsinnig wäre es, nachfragen zu wollen, wo sich solches vollständige Erkennen Gottes tatsächlich ereignet. Daß es so etwas geben kann, liegt nach Luther in erster Linie an der *promissio divina*.

Man kann immerhin fragen, ob er sich nicht allzu viel aufbürdet, wenn kein Christ auch nur im geringsten Artikel irren soll. Man wird das so zu verstehen haben, daß Gott sich dem Glaubenden ganz schenkt. Damit kennt der Glaubende Gott, weiß wie er ist, erfaßt insofern total seine Wirklichkeit. Außerdem zeigt auch diese Forderung Luthers, daß er nicht von der empirischen Wirklichkeit des Glaubenden ausgeht, sondern von der göttlichen Verheißung.

Nach alledem könnte es so scheinen, als ob das, was wahre Kirche ist, sich immer mehr in das Unwirkliche verflüchtigen wollte. Ist jene geistliche Kirche der Verborgenheit denn nicht der Gefahr ausgesetzt, lediglich ein Wunschtraum oder eine Idee zu sein? Ist hier nicht, wie von katholischer Seite eingewandt wird, die Realität der Inkarnation preisgegeben?

Luther wäre schon verfehlt, wenn es den Anschein hätte, daß die geistliche Wirklichkeit drohte, von der massiven Vorfindlichkeit an den Rand gedrängt zu werden. Vollständig wäre er aber verzeichnet, wenn man ihn als *Christen* lediglich in einen Schwebzustand zwischen vorfindlicher Realität und geglaubter Wirklichkeit verstieße. Es ist kein Zufall, sondern es ist die entscheidende Lösung, daß Luther seine Ausführungen über die Verborgenheit der Kirche übergehen läßt in die Proklamation der *claritas scrip-*

turae<sup>179</sup>. In der öffentlichen Verkündigung enthüllt sich Gott; hiermit stiftet er Kirche. Im Wort haben wir Gottes Offenbarung und den Zuspruch unseres Heils in solcher Gewißheit und Realität, wie sie irgendeine menschliche Instanz niemals bieten könnte. Es ist denkbar abwegig, einen Gegensatz aufrichten zu wollen zwischen Verheißung und Wirklichkeit. Kirche ist Realität. Ihre Existenz hängt allerdings nicht an irgendeiner nackten Gegebenheit, sondern an der Zusage Gottes<sup>180</sup>. Das macht sie aber nicht weniger gewiß, ermöglicht vielmehr allein ihre Gewißheit. Damit ist sie aber auch irdisch-menschliche Realität. Daß sie als solche erfahren werden kann, setzt Luther mit jedem seiner Worte voraus.

Die Klarheit der Schrift löst die Offenbarungsfrage. Dabei gehört das Wort nicht etwa einem Zwischenbereich zwischen jenen beiden Welten an<sup>181</sup>. Es besteht der schärfste Gegensatz zwischen dem *verbum* und der „Welt“<sup>182</sup>. „Die Predigt Gottes kommt nämlich, so oft sie kommt, die Welt zu ändern und zu erneuern.“<sup>183</sup> Sie zerbricht die Ordnungen und das Maß dieser Welt<sup>184</sup>. Sie ist im buchstäblichen Sinn eine eschatologische Größe<sup>185</sup>. Es ist kein Zufall, daß Luther „verbum Dei“ und „futura vita“ in einem Atem nennt<sup>186</sup>. Es gehört wesentlich zu Luthers Auffassung vom Wort, daß darin diese Welt überholt und besiegt wird<sup>187</sup>. Luther ist zutiefst durchdrungen von dem Bewußtsein, daß diese Welt, in der wir jetzt leben, vorläufigen Charakter hat. Bei ihm ist das Wort noch stark genug, diese Welt als vor-

<sup>179</sup> 653, 13 = Cl. 141, 32.

<sup>180</sup> 783, 28—39 = Cl. 288, 31—289, 3.

<sup>181</sup> Besonders kennzeichnend ist folgende Äußerung Luthers: „Das ist, du must dir tzwo welt dencken. Eyne dise leypliche, da die Szonne leucht und eyner den andern ansihet noch dem leybe. Die ander geystlich, da Christus durch das Euangelium leucht, und eyner den andern ansihet, nit nach der selen natur, damit die Philosophi umbgehen, szondern nach seinem glauben, dunckel, willen, hertz und mutt, wilchs alles durchs Euangelium erleucht und erkant wirt, wenn man seyn wort ausz yhm horet. Denn das Euangelium leucht und sagt eynem yderman, was der ander ym hertzen hatt geystlich, das ist, nit das er wisse, was er thun wil, sondern obs recht oder unrecht sey fur gott. Die figur gehort ynn die leylich, die deutung ynn geystlich welt“ (8, 388, 11; zit. bei G. Ebeling, Euangeliennauslegung S. 182).

<sup>182</sup> Vgl. etwa 698, 1—14 = Cl. 191, 27—192, 4. Im ganzen Zusammenhang identifiziert Luther den Bereich des *liberum arbitrium* mit dem des „mundus“. Der schroffe Gegensatz dazu ist Christus, der durch das Evangelium kommt.

<sup>183</sup> 626, 26 = Cl. 117, 7: „Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quoties venit.“

<sup>184</sup> Aus diesem Grund sind auch „Vernunft“ und die Schrift einander scharf entgegengesetzt. So z. B. 673, 6—12 = Cl. 163, 8—15.

<sup>185</sup> Sie ist bezogen auf die in Christus anbrechenden Letzten Dinge. Auch K. G. Steck betont den „eschatologischen“ Charakter der Lehre (Lehre S. 197—213).

<sup>186</sup> 626, 2 = Cl. 116, 18.

<sup>187</sup> Das bedeutet für Luther zunächst vor allem eine *innovatio et transmutatio „hominis veteris, qui filius diaboli est, in novum hominem, qui filius Dei est“* (697, 26 = Cl. 191, 13). Von dieser fundamentalen Erneuerung durch den Geist oder wie auch Jakobus sagt „durch das Wort seiner Kraft“ spricht Luther besonders an der Stelle 753, 39—754, 17 = Cl. 253, 10—31.

läufige zu durchstoßen<sup>188</sup>. Wie wenig dies nur fromme Phrase ist, mag man darin sehen, daß Luther solches Zerbrechen der so machtvoll auftretenden Welt vor seinen Augen sich ereignen sieht, und zwar in seinem Kampf gegen das Papsttum.

Hiermit ist endlich der Horizont freigelegt für das, was Luther unter puritas verbi versteht.

Das Wort „rein“ oder davon abgeleitete Wendungen tauchen in „De servo arbitrio“ mehrfach auf<sup>189</sup>. An einer Stelle meint Luther dem Erasmus nachweisen zu können, daß die Heiligen sich immer Gott nahten in Verzweiflung an der eigenen Kraft und im Vertrauen auf die „sola et pura gratia“<sup>190</sup>. Beide Adjektive sind offenbar synonym zu verstehen. Beide sagen sie aus, daß der Mensch völlig zunichte wird und nichts mehr bleibt, als das gnädige Handeln Gottes. Diese puritas schließt ein menschliches Mitleisten schlechtdings aus. „Rein“ bezeichnet die von Gott geradezu eifersüchtig gehütete Alleinwirksamkeit. Gnade kann Gnade nur sein, wenn diese Alleinwirksamkeit Gottes nicht im geringsten verletzt ist<sup>191</sup>.

<sup>188</sup> 784,36 = Cl. 290,7: „Ecce sic Deus administrat mundum istum corporalem in rebus externis, ut si rationis humanae iudicium spectes et separaris, cogaris dicere, aut nullum esse Deum aut iniquum esse Deum...“ Dies also ist die vernünftig natürliche Ansicht, die sich auf Grund der sichtbaren Welt aufdrängt! Aber Luther fährt fort (785,12): „Et tamen haec iniquitas Dei vehementer probabilis et argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturae potest resistere, tollitur *facillime per lucem Euangeli et cognitionem gratiae*, qua docemur, impios corporaliter quidem florere, sed anima perdi. Estque totius istius quaestio*nis insolubilis ista brevis solutio in uno verbulo, Scilicet, Esse vitam post hanc vitam (beachtenswert der Gedanke der Einfachheit), in qua, quicquid hic non est punitum et remuneratum, illic punietur et remunerabitur, cum haec vita nihil nisi praecursus aut initium potius futurae vitae.“ (Hervorhebung von mir)*

<sup>189</sup> 608,5 = Cl. 102,39; 620,26.30 = Cl. 112,10.15; 623,3 = Cl. 113,36; 623,8 = Cl. 114,1; 630,7 = Cl. 120,40; 638,2 = Cl. 128,38; 648,7.12 = Cl. 136,8.14; 654,21 = Cl. 143,6; 700,26—701,4 = Cl. 194,22—195,1; 708,18 = Cl. 202,41; vgl. 644,7 — Cl. 133,35; 669,20—670,11 = Cl. 159,4—37; vgl. 707,20 = Cl. 201,40; 712,2 = Cl. 207,4. „Purus“ kann gleichbedeutend sein mit „simplex“. Rein erhalten werden muß der einfache Wort-Laut der Schrift, eben das eindeutige Wort. Dies zeigt auch die Stelle S.654, wo Luther die claritas scripturae begründet mit Psalm 19,9: „Praeceptum domini ludicum seu purum.“ Daß er sich aber bei alledem nicht etwa das Wort im Sinne eines festliegenden starreren Textes vorstellt, mag man daraus ersehen, daß nach 5,541,6 der Psalm 19 ganz „de ministerio Euangeli“ verstanden werden muß, also vom Amt der lebendigen Verkündigung.

<sup>190</sup> 644,7 = Cl. 133,35.

<sup>191</sup> Die Ausschließlichkeit, die hier herrscht, kommt besonders deutlich zum Ausdruck in dem schlechthinnigen Gegensatz von „liberum arbitrium“ und „Christus“; beides schließt sich aus. Aus diesem Grund gilt die Regel der „contentio“ „ut, quicquid non est Christus, id neque via, sed error, neque veritas, sed mendacium, neque vita, sed mors est“ (779,11 = Cl. 283,11). Oder Luther kann auch sagen: „adeo non patitur secum gratia ullam particulam aut vim liberi arbitrii“ (778,6 = Cl. 281,36). Ähnliche Gedanken vertritt Luther auch sonst häufig, vgl. z.B. 5,32,3; 38,277,3—19. H. Obendiek (Teufel, S.183) erklärt mit Recht: „Es gibt zwischen Christus und dem Teufel keinen Raum, in dem der Mensch sich aufhalten könnte.“

Luther meint zeigen zu können, daß die Lehre vom freien Willen keineswegs hinreichend von Gottes Wort legitimiert sei. Er verlangt von Erasmus hierfür den nicht erbrachten Nachweis; denn, so erklärt er auch seinerseits, man habe alles andere draußen zu lassen und lediglich „den gekreuzigten Christus und was zur christlichen Frömmigkeit ausreicht“ zu lehren<sup>192</sup>. In diesem Sinn erklärt er es als sein Hauptziel, daß „simplicitas et puritas doctrinae Christianae regnet, relictis et neglectis iis, quae per homines iuxta inventa et introducta sunt“. Päpstliche Dekrete, menschliche Autoritäten, sind als „peregrina et aliena a scripturis“ zu beseitigen. Nur wenn die „menschlichen Zusätze“ entfernt sind, bleibt die „simplicitas et Synceritas“ der christlichen Religion erhalten<sup>193</sup>.

Die Wörter „purus“, „simplex“ und „sincerus“ bezeichnen dieselbe Sache, nämlich die *Unvermischtheit* der doctrina Christiana. Demnach besteht ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem Wort vom Kreuz und dem, was Luther „Menschenlehre“ nennt. Als Beispiele für die letztere sind hier die Dekrete der Päpste genannt, während die rechte Lehre mit dem Wort der Schrift identisch ist. Es handelt sich aber dabei für Luther nicht etwa nur um einen Gegensatz vorfindlicher Größen, der sog. Tradition und der sog. Schrift. Der hier gemeinte Unterschied ist auch nicht lediglich zu verstehen als der Widerspruch von katholischer Gnadenlehre und evangelischer Rechtfertigungslehre. Es geht hier nicht um konfessionelle Doktrinen, sondern um das, was Gott selber lehrt. Erst damit wird der Gegensatz zwischen reiner Lehre und Menschenlehre vollends deutlich. Mag sich auch nach Luther die doctrina hominum gerade in den päpstlichen Dekreten manifestieren, so ist der Begriff der Menschenlehre doch grundsätzlicher zu fassen.

*Puritas* der Lehre ereignet sich als eine Funktion. Dies zeigt sich besonders deutlich darin, daß häufig das Adverb „pure“ gebraucht wird oder daß Luther es für notwendig erklärt, „puris verbis“ zu lehren<sup>194</sup>. Verhandelt wird das Problem, ob es legitim sei, zu lehren, Gott sei von Natur auch im Loch eines Käfers oder sogar in der Kloake. Wenn darüber aus bloßer Disputiersucht gestritten wird, handelt es sich um überflüssiges Geschwätz. Dabei wird Gott nicht wirklich ernstgenommen. Indessen kann ein Prediger, der in Ehrfurcht und Verantwortung handelt, durchaus auch derartiges lehren. Es ist nicht nur ein Zeichen der Allmacht Gottes, solches zu vermögen, der sich doch auch nicht scheute, im Bauch der Jungfrau Maria zu

<sup>192</sup> 648, 4 = Cl. 136, 5: „esse . . . potius docendum Christum crucifixum, et quae satis sint ad Christianam pietatem“.

<sup>193</sup> 648, 12 = Cl. 136, 14.

<sup>194</sup> 623, 3: „Verum ubi graves et pii concionatores sint, qui modestis, puris et sanis verbis docent, illi sine periculo, imo magno fructu tale coram multitudine dicunt. Nonne oportet nos omnes docere, filium Dei fuisse in utero virginis et natum ex ventre? At quantum distat venter humanus ab alio quovis immundo loco? . . . At illos (gemeint sind die ‚leves concionatores‘) merito damnamus, cum (weil doch) abundant verba pura, quibus eam necessitatem etiam cum decore et gratia dicimus.“

liegen, sondern es kann auch für einen Menschen, der in ein Loch oder in die Kloake gerät, überaus tröstlich sein, zu wissen, daß er selbst dort nicht von Gott verlassen ist. *Pure docere* heißt hier: so lehren, daß Gott ernstgenommen ist, so lehren, daß es zum Heil dient<sup>195</sup>. In diesem Sinne ist *puritas* eine Funktion; Reinheit der Lehre kommt dadurch zustande, daß im Sinne Gottes oder von Gott selber gelehrt wird.

Wohl geschieht das durch Menschen, aber es liegt alles an der unverletzten Reinheit dieser Lehre in dem Sinn, daß Gott allein redet und nicht etwa die Menschen von sich aus dem noch weiteres hinzufügen. Unmöglich ist es nämlich, „*humana statuta*“ zusammen mit dem „*purum verbum Dei*“ zu behalten<sup>196</sup>. Auf keinen Fall dürfen menschliche Erwägungen verwechselt oder vermischt werden mit dem Wort Gottes<sup>197</sup>. In allen möglichen Zusammenhängen betont Luther die schlechthinnige Unvereinbarkeit von Wort und Menschenlehre<sup>198</sup>. Der Alleinwirksamkeit Gottes bei der Zueignung des Heiles an uns entspricht nicht nur die *puritas verbi*, vielmehr ist sie damit identisch.

Unter dem Gesichtspunkt der Reinheit treten die oben erwähnten zwei Welten am schroffsten auseinander. Rein ist das Wort, sofern es ausschließlich von Gott oder im Sinne Gottes gesprochen ist. Deshalb ist das reine Wort nicht zu garantieren durch ein von Menschen zusammengestelltes *corpus* oder durch von Menschen verfaßte Dogmen. Diese haben allein dann Geltung, wenn sie die *puritas verbi divini* nicht verletzen.

Gleichwohl ist für Luther dieses *verbum purum* nicht eine formale Bestimmung, sondern ein Wort mit einem bestimmten Inhalt, der etwa auf die Formel gebracht werden kann: „*Christus crucifixus und was notwendig ist für die christliche Frömmigkeit.*“ An der eingangs zitierten Stelle (18, 648, 3 = Cl. 3, 136, 3) bekennt sich Luther dazu, daß — wie ja auch Erasmus vorgibt — lediglich das reine Wort vom gekreuzigten Christus verkündet werden solle. Es erscheint ihm als eine entlarvende Inkonsequenz seines Kontrahenten, daß dieser dasselbe anzustreben vorgibt, aber es trotzdem fertigbringt, (anstelle von klaren Assertionen) „*Diatriben*“, also bloße Erörterungen, zu verfassen, in denen dann noch dazu die päpstlichen Dekrete anerkannt und die Autorität der Väter ins Feld geführt werden. Wenn tatsächlich das *purum verbum* in Kraft stehen soll, dann muß es auch gelehrt werden, und zwar in aller Entschiedenheit und darin deutlich abgehoben von den freilich unsicheren Menschenlehren<sup>199</sup>. Für Luther ist es unmöglich, zu scheiden zwischen dem reinen Wort, so wie es von Gott selber gesprochen wird, und der Lehre des kirchlichen Verkündigers, wenn wirklich diese rein

<sup>195</sup> In solchem Sinn spricht Luther von „*puris et sanis verbis*“. Ähnlich auch 638, 2.

<sup>196</sup> 630, 7.

<sup>197</sup> 620, 26; 638, 14 = Cl. 129, 12; 646, 2 = Cl. 134, 27.

<sup>198</sup> 627, 26, 34 = Cl. 118, 18, 28; 630, 6—18 = Cl. 120, 38—121, 14.

<sup>199</sup> 603, 14 = Cl. 97, 36; 605, 18 = Cl. 100, 13; 621, 2—9 = Cl. 112, 30—39

ist. Dabei bestimmt sich nicht der Sinn von Offenbarung von einer festliegenden reinen Lehre her, sondern die reine Lehre ist das, was Gott offenbart. Rein heißt sie deshalb, weil allein Gott es ist, der hier spricht.

Daß so etwas überhaupt möglich ist, das ist für Luther nicht das Problem, sondern die Grundvoraussetzung aller Theologie. Wieso ihm das möglich ist, das wird im dritten Kapitel dieser Arbeit noch weiter zu untersuchen sein.

### 5. Claritas und Verborgenheit

Luthers Ausführungen über die claritas scripturae sind nur dann zu verstehen, wenn gesehen wird, daß Klarheit in bestimmtem Sinn Verborgenheit einschließt. Da dies im Bisherigen schon gelegentlich gestreift worden ist, genügt es, hier noch einmal zusammenfassend darauf hinzuweisen. Eine nebensächliche Rolle spielen die von Luther freilich auch gesehenen sprachlichen Schwierigkeiten<sup>200</sup>. Es bleiben nämlich nach seiner Überzeugung daneben noch genug Stellen, die das Wort klar und eindeutig aussprechen. Damit kennt der Glaube das Wort und weiß grundsätzlich, was in der Schrift steht, kann sich also auch über die philologischen Unklarheiten hinweghelfen<sup>201</sup>.

Es ist Luther gar nicht möglich, von der Klarheit der Schrift zu reden, ohne auf ihre Verborgenheit einzugehen<sup>202</sup>. So öffentlich, wie ein Brunnen auf dem Marktplatz einer Stadt, ist auch die Schrift. Wer allerdings in den engen Gassen der Stadt sich aufhält, kann den Brunnen nicht sehen. An sich ist die Schrift klar, aber nicht alle sind in der Lage, sie auch recht zu hören. Wie weit diese Unfähigkeit zu hören geht, das zeigen Luthers Ausführungen über die Verborgenheit der Kirche. Es gilt sogar, „daß der freie Wille oder das menschliche Herz so von der Macht des Teufels geknechtet ist, daß es von sich aus, wenn es nicht vom Geist Gottes in wunderbarer Weise erweckt würde, weder sehen noch hören könnte, was ihm direkt in die Ohren und greifbar vor Augen gemalt wird, daß man es mit Händen greifen könnte. So groß ist das Elend und die Blindheit der Menschheit.“<sup>203</sup> Man hat sich eher darüber zu wundern, daß „in göttlichen Dingen“ der eine oder andere nicht blind ist.

Diese Blindheit ist die *des* menschlichen Herzens oder *der* Welt. Was menschlich in uns ist, ist blind für den Geist Gottes und erkennt deshalb

<sup>200</sup> 606, 22 = Cl. 101, 20.

<sup>201</sup> Vgl. 8, 236, 9—237, 12 (zit. bei K. G. Steck, Lehre S. 126).

<sup>202</sup> Vgl. 606, 24—609, 14 = Cl. 101, 23—103, 22.

<sup>203</sup> 658, 24 = Cl. 147, 40: „... liberum arbitrium seu cor humanum sic esse Satanae potentia oppressum, ut nisi spiritu Dei mirabiliter suscitetur, per sese nec ea videre possit, nec audire, quae in ipsis oculis et in aures manifeste impingunt, ut palpari possint manus tanta est miseria et caecitas humani generis.“

auch nicht das klare Wort Gottes<sup>204</sup>. Wer dagegen vom Geist erleuchtet ist, kann sich nur wundern, daß das Wort nicht Gehör findet, so klar ist es. Die Klarheit des Wortes gehört voll und ganz der Sphäre des Geistlichen an. Deshalb ist das Natürliche in uns dafür blind. Vom Glauben her gesehen ist die Klarheit der Schrift eine Selbstverständlichkeit, vom in uns liegenden Menschlichen aus betrachtet ist die claritas scripturae ein Wunder.

Wie Luther oft betont, ist das Wort der Schrift überaus empfindlich und droht ständig verlorenzugehen<sup>205</sup>. Von Natur aus gilt, daß wir es weder hören können noch wollen. Seinen tieferen Grund hat dieses Unvermögen in unserer Auflehnung gegen Gott, in unserem Bestreben, selber etwas zu leisten, in unserer Scheu, uns völlig Gott anheim zu geben. So wie der Glaube zutiefst unnatürlich ist, ist auch das Hören auf das Wort uns von Natur aus widerwärtig<sup>206</sup>.

Mit alledem will aber Luther nicht im geringsten zurücknehmen, was er von der Helligkeit und Klarheit der Schrift gesagt hat<sup>207</sup>.

Vielleicht liegt in diesen Gedanken Luthers eine gewisse Berührung mit der dem Mittelalter vertrauten typologischen Exegese. Bei dieser ist das Zeichen eine reale Präfiguration des Bezeichneten. So trägt z. B. der Text des Neuen Testamentes das Geheimnis der Endvollendung schon in sich, freilich

<sup>204</sup> 778, 32 = Cl. 282, 27: „Nonne Paulus eam (sapientiam dei) fatetur esse sapientiam in mysterio absconditam, per Prophetas quidem praedicatam, sed per Euangelion revelatam, ita ut ab aeterno fuerit tacita et incognita mundo?“ Vgl. 773, 31—774, 6 = Cl. 276, 19—36.

<sup>205</sup> Vgl. 620, 20 = Cl. 112, 3.

<sup>206</sup> Vgl. 761, 24—762, 14 = Cl. 261, 34—262, 32.

<sup>207</sup> 718, 32 = Cl. 214, 15: „Nec potest hic (es handelt sich um die omnipotentia Gottes) praetexi obscuritas scripturae aut difficultas rei. Verba sunt clarissima, etiam pueris nota. Res est plana et facilis, etiam communi sensus iudicio naturali probata, ut nihil faciat (d. h. dagegen ausrichten kann) quantavis series soeculorum, temporum, personarum aliter scribentium et docentium.“ Die Freiheit Gottes, die doch einerseits der Vernunft derart klar ist, wird von der Vernunft andererseits als anstößig empfunden. Darin zeigt sich, wie die claritas scripturae (welche als solche auch vernünftig-evident ist) zugleich Verborgenheit impliziert. Luther meint nämlich nicht, daß die Vernunft zwar formal den Gedankengang als richtig erkennt, seinen Inhalt aber ablehnt. Hierin möchte ich R. Hermann zustimmen (Klarheit S. 76). Luther spricht nicht nur von dem formalen Gedankengang über die Freiheit Gottes, sondern von wirklicher Erkenntnis dieser Freiheit. Und die ist, so behauptet er, auch Sache der Vernunft; die ratio muß widerwillig das eingestehen, was ihr andererseits anstößig ist. R. Hermann befürchtet nun, daß jene positive Funktion der ratio naturalis dazu führen muß, die Glaubenserkenntnis sozusagen mit einem Stück vernünftiger „Gottesmetaphysik“ zu beladen (S. 77). Nun ist zwar für Luther die Erkenntnis des Glaubens wirkliche Erkenntnis, also auch in Vernunft formulierbar, aber das heißt — jedenfalls der Intention Luthers nach — mitnichten, daß deshalb der Vernunft eine Eigenbedeutung zufiele. Wohl ist die Wahrheit Gottes vernünftig, nicht aber ist sie deshalb der Vernunft unterworfen. Diese Vernünftigkeit ist vom Glauben abhängig, sie wird erst im Glauben eindeutig, während autonome Vernunft sie gerade von vornherein verfehlt. Das heißt übrigens nicht, daß solche rechte Vernunft nicht auch sporadisch außerhalb des Glaubens auftreten könnte. Zum Ganzen ist zu vergleichen: B. Lohse, Ratio und fides.

in verborgener Weise. Diese Wahrheit ist schon in dem Wort wirklich und wird nicht erst durch die Deutung in es hineinprojiziert. Im Unterschied dazu liegt bei Luther das Geheimnis der Schrift nicht in ihrer Tiefe, sondern sozusagen an ihrer Oberfläche. Das gepredigte Wort birgt Gottes Wahrheit nicht in seinem tieferen Hintergrund, sondern trägt sie gerade in seinem unmittelbaren Wortsinn.

Wenn also das verbum externum auch öffentlich und in aller Deutlichkeit ergeht, so ist es doch nicht ein allgemein Festliegendes, sondern bleibt durch und durch eine geistliche Größe<sup>208</sup>.

H. Obendiek hat gezeigt, daß alle Inhalte des Christentums bei Luther nie einfach feststehen, sondern einer ständigen Bedrohung ausgesetzt sind, nämlich der Zerstörung durch den Teufel<sup>209</sup>. In der Anfechtbarkeit sieht Obendiek den fundamentalen Unterschied zwischen Luther und der späteren Orthodoxie.

#### e) Einiges über Luthers Umgang mit der Schrift<sup>210</sup>

Jede Darstellung von Luthers Auffassung der claritas scripturae bleibt notwendig hypothetisch, wenn sie nicht über Luthers grundsätzliche Äußerungen hinausgeht und den Blick auch darauf richtet, wie nun Luther im

<sup>208</sup> Am Schluß seiner Ausführungen sagt Luther: „Deus est, qui mirabilis in sanctis suis praedicatur, ut sanctos putemus, qui longissime sint a sanctitate“ (787,6 = Cl. 292,37). Diese Aussage gilt vom Wort, obwohl es klar ist.

R. Hermann gibt Luthers Meinung richtig wieder, wenn er sagt: „Es ist also eine allgemein verbreitete Blindheit trotz hellsten Lichtes in der Finsternis“ (Klarheit, S. 87). Hierüber urteilt er: „Aber diese claritas kann eigentlich weder claritas externa noch auch claritas interna, sondern müßte etwa Klarheit der Epiphanie heißen“ (S. 88). Hiermit hat Hermann nach meiner Meinung das Wesentliche richtig gesehen, nämlich daß die Wahrheit des Wortes bei Luther tatsächlich die Wahrheit der Offenbarung ist. Richtig ist weiter, daß diese Offenbarung nicht irgendwie in einem Oszillieren zwischen innerer oder äußerer Klarheit ihren Platz hat, sondern daß sie als das eine Wort Gottes ergeht. Den Fehler an Hermanns Auffassung sehe ich darin, daß nach seiner Meinung diese Offenbarung wegen ihrer Spiritualität in Konflikt kommen muß mit dem externum. Tatsächlich aber ereignet sich die Offenbarung Gottes gerade darin, daß das Wort öffentlich verkündigt wird.

<sup>209</sup> H. Obendiek, Der Teufel bei Martin Luther.

<sup>210</sup> P. Althaus, Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel; ders., Der Geist der Lutherbibel; ders., Autorität und Freiheit in Luthers Stellung zur Heiligen Schrift; ders., Die Theologie Martin Luthers (S. 71—96); W. Bodenstein, Schriftautorität und evangelische Freiheit bei Luther . . .; H. Bornkamm, Das Wort Gottes bei Luther; ders., Luther und das Alte Testament; R. Bring, Luthers Anschauung von der Bibel; G. Ebeling, Evangelienauslegung (S. 402—405); ders., Artikel „Hermeneutik“; H. Gerdes, Überraschende Freiheit in Luthers Bibelübersetzung; R. Hermann, Von der Klarheit der Heiligen Schrift; E. Hirsch, Lutherstudien II, 207 ff.; J. Leipold, Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons II; W. Maurer, Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons; H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation; O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I; P. Schempp, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1, 407—432.

einzelnen mit der Schrift umgeht und in welcher Weise dabei seine grund-sätzlichen Auffassungen von der Klarheit der Schrift zum Tragen kommen. Dies läßt sich allerdings in diesem Rahmen eher andeuten, als wirklich untersuchen.

Luther ist alles andere als ein sklavischer Schriftausleger. Man vergleiche nur, was er aus dem einen Text alles herausspinnen kann, während der andere schnell abgemacht wird, oder man sehe, was unter seinen Händen ein Wort alles auszudrücken beginnt. Es gibt für ihn nicht abstrakt eine Schrift, deren Innen, Außen, geistliche Wirkung, Wortsinn man objektivierend betrachten könnte, sondern im lebendigen Umgang erweist sich die Bibel je als dieses oder als dieses. Je nachdem kann Luther sehr verschieden über die Schrift urteilen.

Die Mannigfaltigkeit der Beziehung ist schon der Bibel selber eigen. Deshalb mahnt der Reformator: „Man mus mit der schrift seuberlich handlen und faren, Das wort ist ynn mancherley weise geschehen von anfang, man mus nicht allein ansehen, ob es Gottes wort sey, ob es Gott geredt hab, sondern viel mehr, zu wem es geredt sey, ob es dich treffe odder einen andern, Da scheydet sichs denn wie sommer und winter“<sup>211</sup>. Das Zitat zeigt, daß diese Mannigfaltigkeit, die Luther hier in Rechnung stellt, keinesfalls Willkür bedeutet. Vielmehr soll gerade herausgefunden werden, welche spezifische Absicht dieser Text in Wirklichkeit hat. Die Vielfalt der Beziehungen, in welchen die Schrift erscheint, oder die ihr eigen sind, bedeutet kein oszillierendes Schillern, keine Relativierung ihrer Aussage. Das Gegenteil ist der Fall. Die Mannigfaltigkeit, die für Luthers Umgang mit der Heiligen Schrift kennzeichnend ist, besteht nicht in der willkürlichen Übung einer vermeintlichen Freiheit, sondern sie kommt zustande auf Grund einer strengen Bindung. Die viel kritisierte Starrheit des Standpunktes, die Luther einzunehmen pflegt, wenn es um die Lehre der Schrift geht, ist dafür ein deutliches Indiz. Ich wüßte keine Äußerung Luthers, in der er sich der Schrift gegenüber eine willkürliche Freiheit erlaubte.

Diese Gebundenheit vorausgesetzt ist nun allerdings zu fragen, woran sich Luther hier gebunden fühlt. Darauf wäre in seinem Sinn zu antworten: es gilt Gehorsam gegenüber dem, was die Schrift predigt<sup>212</sup>. Das ist aber — um es mit einem Wort zu nennen — das Evangelium Christi. So wird, wie vielfach betont worden ist, die Rechtfertigungslehre zum Maßstab des Schriftverständnisses. Man hat das nicht als eine bewußte Vorentscheidung zu verstehen, nach welcher Luther erst an die Schrift herantritt. Vielmehr ist es

<sup>211</sup> 24, 12, 14 (zit. bei Steck, Lehre S. 45); vgl. 24, 13, 28; 16, 385, 2; 18, 728, 6—9.

<sup>212</sup> Weil dies für Luther das Entscheidende ist, dürfte es nicht angemessen sein, bei ihm einerseits Bindung, andererseits Freiheit gegenüber dem Wort feststellen zu wollen, die sich ihrerseits zueinander wie Gesetz und Evangelium verhalten sollen. Hier scheint das Verfahren von P. Althaus in seiner „Theologie Luthers“ sinnvoller, der statt von einer solchen Doppelheit von dem einen klaren Wort der Schrift ausgeht (ebenso in „Autorität“).

Christus, der in der Schrift begegnet. Danach hat die Bibel sich zu richten. Es gilt grundsätzlich von allen Worten der Schrift, was Luther von den Aussprüchen Christi sagt: „es müssen ja alle wort Christi glauben und liebe treiben und dem glauben ehnlich sein Ro. 12. (Röm. 12,7)“<sup>213</sup>. Sie sind alle nach der analogia fidei zu verstehen. Die Schrift soll nicht nur so aufgefaßt werden, sondern sie selbst will diesen Sinn haben. Aus diesem Grund kann im Zweifelsfall Christus gegen die Schrift durchgesetzt werden, denn Christus ist „der König der Schrift“<sup>214</sup>.

Wie jedem Ausleger der Bibel, so drängte sich auch Luther die Feststellung auf, daß keineswegs alles darin Enthaltene zu allem anderen paßt. Seine Äußerungen in dieser Richtung sind in der Literatur vielfach gesammelt und kommentiert, so daß hier auf eine ausführliche Darstellung verzichtet werden kann. Man muß sich angesichts der historischen Unstimmigkeiten in der Schrift nur immer wieder wundern, wie wenig Beschwerden Luther solche Widersprüche machen. Gewöhnlich werden sie schnell abgehandelt. Das offenbar nicht nur, um nach außen hin das Schriftprinzip zu wahren, sondern doch deswegen, weil Luther hierin keine ernsthafte Bedrohung sah. Entsprechend pflegt sich Luther in Schwierigkeiten des Wortsinnes nicht lang zu verstricken; die kann er schnell übergehen, während dann der klare Gesamtsinn eines Zusammenhangs in ausgebreiteten Gedanken weit entfaltet wird<sup>215</sup>.

Was Luther mehr zu schaffen macht, sind auftauchende sachlich-theologische Widersprüche. Hier besteht in der Schrift ohne Zweifel ein gewisser Gegensatz zwischen dem vor allem von Paulus und Johannes vorgetragenen Evangelium und anderen Stellen, die das Gesetz zum Inhalt haben, wie neben alttestamentlichen Schriften vor allem Aussagen des Jakobus oder auch des Hebräerbriefes<sup>216</sup>. Ein derartiger Widerspruch kann nun nicht mehr als eine bloße Nebensächlichkeit abgetan werden, denn je nachdem, ob dieses gilt oder jenes, ist der Weg zum Heil ein anderer, so daß mit dieser Frage die ewige Seligkeit auf dem Spiel steht. So kann die Schrift, wenn sie zugunsten des Gesetzes gebraucht wird, geradezu ein Instrument in der Hand des Teufels werden, und das gehört zu den schlimmsten Anfechtungen<sup>217</sup>. Luther selbst fühlt sich hier nicht einer letzten Unsicherheit unterworfen, sondern weiß als Glaubender, daß Paulus und Johannes im Recht sind. Im Namen Christi, des Heilandes, wie er von den Hauptzeugen des Neuen

<sup>213</sup> 26, 390, 34 = Cl. 3, 430, 31.

<sup>214</sup> P. Althaus, Theologie S. 77 A. 24 zit. 40, I, 458, 11. 20. 34, vgl. 26, 263, 22; 39, I, 47, 3 f., 19 f.

<sup>215</sup> Ein Beispiel: Die schwierigen Ausführungen des Paulus in Gal. 3, 19 ff. behandelt Luther in seiner großen Vorlesung über den Galaterbrief als Exkurs. Zum Vers 21 heißt es dann: „Iam reddit ad textus (wohl falsch statt ‚textum‘)“ (40, I, 506, 9), was doch heißen soll: nun nimmt der Apostel seinen eigentlichen Gedanken wieder auf.

<sup>216</sup> Z. B. 2, 425, 10—16; 39, II, 219, 9.

<sup>217</sup> 40, II, 41, 5.

Testamentes verkündet wird, sind dem Evangelium widersprechende Aussagen der Schrift zurückzuweisen<sup>218</sup>. An der Notwendigkeit einer solchen Abweisung zeigt sich übrigens, daß ein Mißbrauch von biblischen Aussagen durchaus möglich ist.

Wir haben nun noch einen Schritt weiter zu gehen. In der „Disputatio de fide“ von 1535 finden sich folgende Thesen<sup>219</sup>: „(52.) Wenn wir Christus haben, so werden wir leicht Gesetze aufstellen und alles recht richten. (53.) Ja, wir werden neue Dekaloge machen, wie es Paulus durch alle seine Briefe tut, wie Petrus, wie vor allem Christus im Evangelium. (54.) Und diese Dekaloge sind klarer als der Dekalog des Mose, so wie das Antlitz Christi klarer ist als das Antlitz des Mose<sup>220</sup>. (56.) Um wieviel mehr kann Paulus oder ein vollkommener Christ, voll des Geistes, einen Dekalog aufstellen und über alles überaus recht richten. (57.) So haben alle Propheten und Väter im selben Geist Christi alles gesagt, was in der Schrift enthalten ist.“<sup>221</sup>

Luther spricht hier von der Freiheit des Christen vom Gesetz. Alles, was in der Schrift gesagt ist, ist aus dem Geist Christi gesagt. Deshalb kann für den Glaubenden kein Gesetz mehr, das in der Bibel steht, als Gesetz in Geltung bleiben. Dieser Gedanke nimmt aber nun eine überaus kühne Wendung. Solche Gesetze, so hören wir, werden aus dem Glauben heraus immer gezeugt. So wie sie uns vorgesetzt sind, als Buchstabe, sind sie in Christus erledigt. Wenn wir in Christus sind, so haben wir die Vollmacht, Entscheidungen zu treffen, neue, je<sup>222</sup> bindende Gebote aufzustellen. Darin stehen wir in einer Reihe mit Paulus, ja mit Christus. Solche Urteile sind den alten Gesetzen weit überlegen, weil sie der pneumatischen Wirklichkeit Christi angehören. Soweit Luther. Gewiß ist nun an dieser Stelle allein vom Gesetz die Rede, aber sollte es zu weit gehen, wenn man das hier Ausgesprochene auf die ganze Schrift erweiterte? Wenn Luther im einzelnen Fall von Schriftworten sich freimachen kann, so doch nur deswegen, weil der Christ grund-

<sup>218</sup> Dies meint wohl TR 1, 571: „Verbi tentationem vino Christo (oder nach anderer Lesart: „fide“).“

<sup>219</sup> 39, I, 47, 25: „52. Habito enim Christo facile condemus leges et omnia recte iudicabimus. 53. Imo novos Decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes Epistolas, et Petrus, maxime Christus in Euangelio. 54. Et hi Decalogi clariores sunt, quam Mosi decalogus, sicut Christi facies clarior est, quam facies Mosi. 56. Quanto magis Paulus aut perfectus Christianus plenus spiritu potest decalogum quendam ordinare et de omnibus recte iudicare. 57. Sicut omnes Prophetae et patres eodem spiritu Christi omnia sunt locuti, quae habentur in scripturis.“

<sup>220</sup> Wohl eine Anspielung auf 1. Kor. 3, 7 ff.

<sup>221</sup> Das Zitat geht so weiter: „58. Tamen quia interim sumus inaequali spiritu, et caro adversatur spiritu, necesse est etiam propter vagos spiritus, certis mandatis et scriptis apostolorum adhaerere, ne laceretur ecclesia.“ Die eigentliche Aufgabe des Wortes ist freilich diese (These 68): „Eodem spiritu appellantur iusti (die Christen), nova creatura Dei et initium creature Dei, qui nos verbo suo volens genuit.“

<sup>222</sup> Das dürfte gemeint sein, wenn Luther in These 56 formuliert: „decalogum quendam“.

sätzlich *Freiheit von der Schrift* besitzt. Allerdings trifft Luther hierzu ganz wesentliche Abgrenzungen. Vorbedingung dieser Souveränität der Schrift gegenüber ist es, daß wir wirklich „volkommene Christen“ sind. Das meint dasselbe, wie wenn gesagt wird, daß wir dann „voll des Geistes“ sein müssen. Noch deutlicher ist der Rückverweis, der in These 57 ausgesprochen wird, wenn es heißt: „derselbe Geist“ muß vorhanden sein. Nicht irgendeine pneumatische Ergriffenheit ist gemeint, sondern die ganz bestimmte Bindung an den einen Jesus Christus, den das Wort verkündigt. In solchem Geiste sind wir — das ist nach meiner Auffassung durchaus Luthers Überzeugung — frei von der Schrift. Daß dies nicht Willkür ist, sondern strengste Bindung, dürfte nach allem deutlich sein.

Ohne das eben Gesagte irgendwie zurückzunehmen, müssen wir es jetzt ergänzen durch eine Reihe anderer Aussagen Luthers, die auf den ersten Blick das gerade Gegenteil zu besagen scheinen.

Es kann keine Frage sein, daß Luther mit aller Inbrunst und mit aller Entschiedenheit am Wortlaut der Schrift hing. Dies zeigt schon die Sorgfalt seines Übersetzungswerkes<sup>223</sup>. Bei der Schriftauslegung, die er als seinen eigentlichen Beruf ansieht<sup>224</sup>, legt Luther größten Wert auf die Erklärung von Vokabeln. Verglichen mit Luther sind wir viel schneller dabei, den Sinn einer Stelle durch eine abstrakte Formulierung wiederzugeben; er hingegen haftet am Wort, an dessen unmittelbarem Bildwert. Wenn z.B. das Gesetz in Gal. 3, 24 als „paidagogos“ bezeichnet wird, so malt er uns zunächst einen strafenden Lehrer vor Augen<sup>225</sup>. Mindestens seit der Römerbriefvorlesung ist Luther bestrebt, den „sensus biblicus“ einer Wendung herauszufinden<sup>226</sup>. Dabei gelingen ihm so wesentliche Entdeckungen, wie etwa die richtige Exegese des neutestamentlichen Begriffes „Fleisch“. Die Sprache der Bibel erscheint Luther von ganz besonderer Dignität. Dies gilt zunächst vor allem vom Hebräischen<sup>227</sup>. In seiner großen Galatervorlesung finden sich immer wieder bewundernde Ausrufe, wie: So konnte nur Paulus reden<sup>228</sup>! Oder wie Paulus in Gal. 3, 13 das Alte Testament auslegt, das bedeutet „Apostolice scripturam tractare“<sup>229</sup>. Allerdings findet man, wenn man näher zusieht, daß solches Lob seltener der geschickten Sprachgestalt gilt, als vielmehr besonderen inhaltlichen Aussagen, die Luther überwältigen.

<sup>223</sup> Vgl. E. Hirsch, Lutherstudien II, 207 ff.

<sup>224</sup> 26, 262, 15 = Cl. 3, 354, 3.

<sup>225</sup> 40, I, 529 ff. Bemerkenswert ist es, wie die Herausgeber der Vorlesung — als gute Humanisten — Luthers kritische Worte über die Schule abschwächen.

<sup>226</sup> Ein Beispiel dafür ist auch die Erklärung des Wortes „poenitentia“ in 1, 525, 1—526, 14.

<sup>227</sup> 40, I, 247, 4: „Das sind keine lateinischen Sätze, sondern hebräische und theologische.“ Vgl. TR 2, 2782.

Der hebräischen Sprache kommt auch nach mittelalterlicher Auffassung besondere Schönheit und Dignität zu.

<sup>228</sup> 40, I, 559, 8; 307, 9; 346, 11; 618, 7.

<sup>229</sup> 40, I, 449, 4.

Außerungen in dieser Richtung ließen sich noch lange vermehren. Sie alle deuten an, wie sehr sich Luther gerade um den Wortlaut der Heiligen Schrift bemüht. Den Hintergrund, den Nerv dieser Äußerungen verstehen wir aber erst dann recht, wenn wir einen Schritt weitergehen. Luther fordert ganz grundsätzlich, daß wir der Schrift glauben<sup>230</sup>, daß wir blind auf das bloße Wort hören sollen<sup>231</sup>. Dies hat Luther vor allem bei der Auseinandersetzung um das Abendmahl entschieden betont. Diesen seinen Standpunkt begründet er einmal so: „Erstlich, das man ynn Gottes werken und worten sol vernünfft und alle klugheit gefangen geben, wie S. Paulus leret. 2. Corint. 10, (10.5) und sich blenden und leiten, furen, leren und meistern lassen, auff das wir nicht Gottes richter werden ynn seinen worten. . . . Zum andern, wenn wir denn nu uns gefangen geben und bekennen, das wir sein wort und werck nicht begreiffen, das wir uns zu friden stellen und von seinen werken reden mit seinen worten einfeltiglich, wie er uns davon zu reden furgeschrieben hat, und fursprechen lest . . . Denn wir werden gewislich feylen, wo wir nicht einfeltiglich yhm nach sprechen, wie er uns fur spricht, gleich wie ein iung kind seym Vater den glauben odder Vater unser nach spricht, Denn hie gilt ym finstern und blintzling (= blindlings) gehen und schlecht am wort hangen und folgen . . .“<sup>232</sup>

Es wäre naiv, zu glauben, daß Luther damit sagen wolle, es könne nur dann richtig von Gott geredet werden, wenn dazu biblische Vokabeln benutzt werden. (Solche Auffassungen, die etwa Karlstadt vertreten hat, wurden von Luther zurückgewiesen.) Dieses Nachsprechen, das er hier meint, hat einen anderen Sinn: wir sollen streng bei dem bleiben, was Gott uns sagt. Dies ist der tiefere Grund dafür, daß sich Luther zeitlebens darauf beschränkte, die Heilige Schrift auszulegen. Allein das ist auch der Sinn des immer wieder geübten Schriftbeweises. Recht kann die Lehre nur dann sein, wenn Gott selbst dies sagt.

Scharf stellt Luther dabei die Kontingenz des Schriftwortes heraus. Die ganze Schroffheit, mit der es der vorfindlichen, vernünftigen Gegebenheit entgegengesetzt wird, ist nur zu verstehen im Zusammenhang von Luthers Vorstellung von den zwei Welten. Das Wort gehört dem neuen Äon an und ist deshalb in einem unvergleichbaren Sinn neu. Da wir es hier also mit Gottes Wort zu tun haben, ist jede Mäkelei daran, jede vergewissernde Rückfrage schon ein Zeichen des Unglaubens. Blind, naiv, wie die kleinen Kinder haben wir es nur zu hören und hinzunehmen.

Sachlich geht es bei all diesem Zusprechen, von dem hier die Rede ist, nicht um alle möglichen Mitteilungen, sondern fast ausschließlich um eines, nämlich um den Zuspruch des Evangeliums. Derjenige, dem seine Sünden erlassen werden sollen, muß der Sündenvergebung ganz gewiß werden.

<sup>230</sup> 33, 126, 8.

<sup>231</sup> Vgl. 26, 446, 32—447, 13 = Cl. 3, 464, 18—41.

<sup>232</sup> 26, 439, 31 = Cl. 3, 457, 1.

Wenn er nun im Blick auf sich selbst zu solcher Gewissheit gerade nicht fähig ist, so gelangt er doch zu festem Stehen „durch das Urteil eines anderen, nicht wegen des Pfarrers als solchen oder irgendwie wegen dessen Amtsgewalt, sondern wegen des Wortes Christi, der nicht lügen kann“<sup>233</sup>. Es ist vor allem die Situation der Anfechtung, in der sich der Zuspruch des Wortes als die einzige und letzte Hilfe erweist<sup>234</sup>. Wenn nichts mehr bleibt, woran wir uns halten können, so ist es allein das Wort, dem wir uns blind anvertrauen dürfen und das dann die Macht hat, uns den Glauben zuzusprechen. So bekennt Luther von dem Wort Gal. 6, 1, daß dieser Text ihn einmal „beym leben erhalten“ habe<sup>235</sup>.

Welche Bedeutung aber schon dem Wort Gottes als solchem zukommt, kann man weiter darin sehen, daß Luther sicher ist, der Glaube werde sich nicht lang so halten können, wenn nicht das Wort täglich getrieben wird<sup>236</sup>. Selbst in der katholischen Kirche bedeutet es ein bewahrendes Moment, durch das dort unter allen Entstellungen noch die Wirklichkeit „Kirche“ erhalten bleibt, daß das Wort Gottes noch vorhanden ist<sup>237</sup>.

Dies alles hat man mit hinzuzunehmen, wenn man es recht verstehen will, warum Luther zu blindem Gehorsam gegen die Schrift auffordert. Wenn man freilich sieht, daß die Bibel für Luther etwas ganz Bestimmtes in aller Eindeutigkeit ausspricht, so kann man die Frage stellen, ob er nicht mit allem doch aus der Heiligen Schrift ein Lehrgesetz macht. Zu dieser Frage drängen noch mehr andere Aussagen Luthers, daß jedes Wort der Bibel als Gottes Wort heilig gehalten werden müsse. „Wer ein einzel Gottes wort veracht, der achtet freylich auch keines nicht gros.“<sup>238</sup> Als Illustration seien dem noch zwei Gelegenheitsäußerungen angefügt, die man in ihrer Situationsgebundenheit zwar nicht überbewerten darf, die aber doch ein Licht werfen auf Luthers Umgang mit der Bibel. Die Theorie des Kopernikus hat Luther bekanntlich abgelehnt mit der biblischen Begründung, Gott habe nach Josua 10, 13 die *Sonne* stillstehen lassen, nicht die *Erde*<sup>239</sup>. Oder wenn berichtet wird, wie nach Elisas Fluch die bösen Buben vom Bären gefressen werden (2. Kön. 2, 24), so würde man ein solches Geschehen für absurd halten müssen, wenn es in irgendeiner Legende berichtet wäre. Anders verhält es sich aber damit, weil es durch solche Schriftautorität verbürgt ist<sup>240</sup>.

<sup>233</sup> 1, 540, 41 = Cl. 1, 35, 28: „Absolvendus vero omni studio caveat, ne dubitet sibi remissa esse apud deum peccata sua, sitque quietus in corde: nam et si prae suaee conscientiae confusione sit incertus . . . tamen stare tenetur alterius iudicio non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ulli modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest.“

<sup>234</sup> 5, 536, 29—37.

<sup>235</sup> 40, II, 139, 2.

<sup>236</sup> Vgl. auch die Vorreden zum Großen Katechismus (30, I, 125—130).

<sup>237</sup> 40, I, 68, 9—69, 10. Vgl. 245, 6.

<sup>238</sup> 26, 450, 23 = Cl. 3, 466, 30.

<sup>239</sup> TR 4, 4638. Die Art und Weise, wie Gott im Himmel ist, zerbricht nach Luther allerdings jede Ortsgebundenheit (so gegen Zwingli).

<sup>240</sup> 4, 639, 24.

Hier finden wir nun anscheinend das genaue Gegenteil von dem, was zuerst festgestellt worden war, nämlich jetzt, daß nach Luther ein jeder Christ grundsätzlich an alle Worte der Schrift gebunden ist. Man muß allerdings darauf achten, worauf es Luther hierbei ankommt. Deutlicher wird das werden, wenn wir noch einen weiteren Gedanken Luthers hinzunehmen. Die Schrift bildet nach seiner Überzeugung eine *Einheit*<sup>241</sup>. In diesem Sinn kann er sagen: „Wenn der Ring an einem ort entzwey ist, so ist er nicht mehr ein Ring, hält nicht mehr und bricht jmer fort... Denn gewis ists, wer einen Artickel nicht recht gleubet, oder nicht wil (nach dem er vermanet und unterricht ist), der gleubt gewislich keinen mit ernst und rechtem gleuben... Darumb heissts, rund und rein gantz und alles gegleubt, oder nichts gegleubt, Der heilige Geist lesst sich nicht trennen noch teilen, das er ein stück solt warhaftig und das ander falsch leren oder gleuben lassen.“<sup>242</sup> So Luther jedenfalls gegen die Zwinglianer, denen er vorwirft, einen Punkt der biblischen Lehre zu vernachlässigen, der scheinbar gar nicht so wesentlich ist, während damit tatsächlich nach Luthers Meinung das Gesamtgefüge dessen, was der Heilige Geist uns mitteilt, angebrochen wird. Damit ist grundsätzlich auch alles andere bestreitbar und es bleibt keinerlei sichere Basis des Lehrens mehr zurück<sup>243</sup>.

Andererseits kann Luther auch behaupten, daß „universa scriptura... per singulos apices et literas“ in der Frage des unfreien Willens auf seiner Seite und gegen Erasmus steht<sup>244</sup>.

Man muß angesichts solcher Aussagen zuerst fragen, inwieweit hier von der ganzen Schrift gesprochen wird. Im ersten Fall wird man aus Luthers Satz bestimmt nicht entnehmen dürfen, daß jeder beliebige Satz der Bibel *eo ipso* Geltung beanspruchen darf. Das zeigt doch bereits die Ausklammerung des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes, um nur ein Beispiel zu nennen. Auch im zweiten Fall kann man Luther nicht in dem Sinn beim Wort nehmen, daß nun jeder im Kanon enthaltene Buchstabe wirklich in seinem Sinn spräche. Insofern muß man wohl bestreiten, daß tatsächlich „alle“ Schrift Gehorsam verlangt. Indessen werden wir mit diesen Einwänden doch Luthers These, die ganze Schrift sei Wort des Heiligen Geistes, kaum gerecht. Es ist seine feste Überzeugung, daß nicht mehrere Stellen der Bibel, sondern *das* Wort oder *die* Schrift für das Evangelium zeugen. Wo hat nun diese Ganzheit sozusagen ihren Sitz? Worin besteht sie? Die negative Antwort hierauf ist leichter als die positive: jedenfalls nicht im Buchstaben. Eine Zusammensetzung von solchen konstatierten Einzelworten ergibt nie und nimmer jene Ganzheit *der* Bibel. Die Einheit der Schrift als des Wortes Gottes muß vielmehr von vornherein als Einheit vorgestellt sein.

<sup>241</sup> Vgl. 10, I, 1, 241, 7.

<sup>242</sup> 54, 158, 12 ff. 21 ff. 28 ff.

<sup>243</sup> 26, 262, 26—268, 14 = Cl. 3, 354, 14—360, 2.

<sup>244</sup> 18, 757, 1 = Cl. 3, 256, 13.

Einzelnes ist jeweils Glied dieser Einheit, ist immer schon in das Ganze eingebettet. Geht man vom isolierten Einzelnen aus, so erfährt man dieses als mißdeutbar; man bedarf des Bezuges auf das Gesamte; man empfindet einen Schritt zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen. Versuchte man aber von diesem Ganzen auszugehen, so fände man es eben nur in diesen Einzelnen, denn nur in soundsovielen Einzelnen bietet es sich dar. *Das Wort* ist ein Unverfügbares dem Zugreifen, aber ein Eindeutiges dem Begreifen, ein nicht Lokalisierbares, aber doch Feststehendes, ein über alle Einzelmäkelei Erhabenes und doch gerade in Einzelheiten Dargebotenes.

Die letzte Ursache dafür ist wohl die, daß in diesem Wort Gott selbst redet. Er ist der eigentliche Bezugspunkt aller Schriftaussagen. Doch hiervon später.

Nach dem Gesagten dürfte immerhin deutlich geworden sein, daß zwischen der Freiheit von der Schrift und der Gebundenheit an sie kein grundsätzlicher Gegensatz besteht. Es gibt hier in beiden Fällen nur eines, nämlich strenge Bindung an den verkündigten Christus. Diese Bindung verleiht uns im Heiligen Geist die Freiheit vom Bibelbuchstaben, diese Bindung lehrt uns jeden einzelnen Buchstaben des Wortes achten und hören.

Von hier aus ist noch einmal auf den Vorwurf der Lehrgesetzlichkeit zurückzukommen, wie er gegen Luther erhoben wird. Das jedenfalls muß man dem Reformator zugestehen, daß sein Pochen auf das Wort, auf bestimmte Worte, deswegen geschieht, weil es für ihn gilt, Gott selbst reden zu lassen. Eine eventuelle subjektive Bedingtheit des Hörens auf das Wort oder auch des Redens in der Schrift kann demgegenüber nicht aufkommen. So gilt die Klarheit der Schrift ohne Einschränkung. Weil er das klare Wort hinter sich wußte, sind für ihn ein Nachgeben in der Sache oder irgendeine Zurücknahme seiner Thesen unmöglich. Hier kann er sich nur als unbelehrbar erweisen; eine Konferenz mit anderen kann nicht weiterführen. Der allein maßgebende Mittelpunkt muß die clara scriptura bleiben.

### DRITTES KAPITEL

#### Wie kommt es zur Klarheit der Schrift?

Daß für den Reformator die claritas scripturae nicht lediglich etwas Gegebenes ist, das von jeher feststand und feststeht, zeigt sich darin, daß er betont, diese Klarheit sei *eingetreten*.

„Was noch Erhabeneres<sup>1</sup> kann nämlich in den Schriften verborgen bleiben<sup>2</sup>, nachdem durch<sup>3</sup> das Brechen der Siegel und durch das Wegwälzen des Steines vom Eingang des Grabes jenes höchste Geheimnis an den Tag gegeben ist, daß Christus, der Sohn Gottes, Mensch geworden ist, dreieiniger Gott ist<sup>4</sup>, daß Christus für uns gelitten hat und ewiglich herrschen wird? Ist das nicht sogar auf den Kreuzwegen bekannt und geläufig<sup>5</sup>? Nimm Christus aus den Schriften, was weiter willst du darin finden?“

Es lassen sich an dieser Stelle drei Aussagen unterscheiden. Luther setzt ein mit dem „Brechen der Grabessiegel“ bzw. mit dem „Wegwälzen des Steines“. Diese sind entweder Ursache oder begleitender Umstand für das zweite, nämlich dafür, daß das höchste Geheimnis an den Tag gegeben ist. Dieses Mysterium besteht dem Inhalt nach in der Gottheit Christi, in seiner

<sup>1</sup> „Quid enim potest in scripturis augustius latere reliquum, postquam fractis signaculis et voluto ab hostio sepulchri lapide, illud summum mysterium proditum est, Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christum pro nobis passum et regnaturum aeternaliter? Nonne haec etiam in biviis sunt nota et cantata? Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?“ („De servo arbitrio“, 18, 606, 24 = Cl. 3, 101, 23). Die Wendung „quid augustius“ übersetzt R. Hermann „Was an Erhabenerem“ (Klarheit S. 20), was wohl soviel bedeutet wie „Was einigermaßen Erhabenes“. Da aber Luther darauf abzielt, vom geoffenbarten höchsten Geheimnis zu reden, dürfte sich der Komparativ auf diesen Superlativ beziehen. Darauf könnte auch das „illud“ vor mysterium hinweisen, das als Demonstrativum voraussetzen kann, daß noch andere Geheimnisse im Blick sind. Luther will demnach sagen: Wenn selbst dieses höchste Geheimnis am Tage liegt, was sollte dann noch erhabener sein und verborgen bleiben?

<sup>2</sup> Die lateinische Formulierung unterstreicht dieses Wort stärker, als meine Übersetzung es auszudrücken vermag.

<sup>3</sup> Ob hier ein Ablativus instrumentalis oder ein Ablativus absolutus vorliegt, der den begleitenden Umstand angibt, ist schwer zu entscheiden.

<sup>4</sup> Vgl. oben Kap. 2 A. 49.

<sup>5</sup> An der Stelle 18, 676, 36 = Cl. 3, 167, 33 hat bivium die Bedeutung „Scheideweg“. Damit ist wahrscheinlich, daß auch hier „Kreuzweg“ zu übersetzen ist. Dazu nötigt auch der sich anschließende Kontext, wo gesagt wird, jene Geheimnisse seien nun „in foribus et propatulo“ veröffentlicht, was dasselbe meinen dürfte.

Menschwerdung usw. Drittens weist Luther darauf hin, daß all das öffentlich bekannt sei.

In seiner Abhandlung „Von der Klarheit der Heiligen Schrift“ gibt Rudolf Hermann eine Deutung dieser schwierigen Stelle<sup>6</sup>. Er zieht dazu vor allem eine Predigt Luthers heran, die dieser an Ostern des Vorjahres gehalten hat<sup>7</sup>. Wenn vom Zerbrechen der Grabessiegel oder vom Wegwälzen des Steines die Rede ist, so wird damit selbstverständlich irgendwie auf die Auferstehung angespielt. In der angegebenen Predigt findet sich nun eine allegorische Ausdeutung der zerbrochenen Siegel. „Das Grab“, so referiert Hermann, „mit dem versiegelten Stein (bedeutet) die von uns Menschen mißdeutete Heilige Schrift. . . . Die Lösung der Siegel und das Abwälzen des Steines ist der Durchbruch des Evangeliums durch die Gesetzlichkeit und somit die rechte Erschließung der Heiligen Schrift. Das muß aber zugleich ein Geschehen in uns selber sein. Nur indem Christus und sein Werk auch in uns selber lebendig werden, denken wir ihn nicht faktisch doch als tot im Grabe und begnügen uns dann etwa mit dem bloßen Artikelglauben.“<sup>8</sup> So will Hermann Luther auch hier verstehen. Er kommt demnach zu dem Ergebnis: „Luther will also sagen, daß es der Heilsglaube sei, das rechte Verständnis von Gesetz und Evangelium, wodurch das Bekenntnis zu diesen Dogmen (von der Menschwerdung Christi, von der Trinität etc.) lebendig heißen dürfe und ihre Bedeutung vermittelt werde.“ Es erfolgt also kurz gesagt das Klarwerden der Schrift dort, wo der Heilsglaube im Herzen aufgeht.

Die drei Glieder unseres Textes erfahren demnach von Hermann folgende Deutung. Das Brechen der Siegel ist ein allegorischer Ausdruck, der das Ereignis versinnbildlicht, daß bei einem Menschen der persönliche Heilsglaube entsteht. Durch diesen Glauben geschieht es, daß die Glaubensartikel, wie die von der Inkarnation oder der Trinität, nicht mehr nur äußerlich rezitiert werden, sondern für mich eine lebendige Wirklichkeit sind<sup>9</sup>. Das zweite Glied bezeichnet also das Sinnvollwerden des Dogmas. Das dritte Glied schließlich weist hin auf die wachsende Ausbreitung der Reformation<sup>10</sup>. Der persönliche Heilsglaube, so wie Luther ihn lehrt, beschäftigt die Öffentlichkeit und breitet sich allen sichtbar mehr und mehr aus.

<sup>6</sup> S. 20—24.

<sup>7</sup> 15,519—522 (Rörer).

<sup>8</sup> Klarheit S. 22 f.

<sup>9</sup> Hermann kommt dazu durch Äußerungen Luthers in der zitierten Predigt. Dort heißt es in der Tat, daß jene Glaubensartikel vom Papst zwar rezitiert werden, aber ihre „Kraft“ verloren haben, weil nicht gesagt wird, „in quem usum mortuus sit Christus“. Erst der Glaube ist der rechte „Gebrauch“ Christi.

<sup>10</sup> Dies begründet Hermann vor allem damit, daß „die sogenannten zwölf Artikel des Apostolikums, wie man sie sich lernstoffmäßig aneignete, nicht ohne weiteres als christozentrisch anzusprechen sind“. Ob man aber mit Recht annimmt, daß hier von jenen Inhalten als Lernstoff geredet wird, das scheint mir sehr zweifelhaft. Übrigens wäre Luther der Meinung, daß tatsächlich alle Artikel des Credo christozentrisch zu verstehen sind. Das

Man kann nun fragen, was diese Ausführungen in unserem Zusammenhang bedeuten sollen. Kann man denn erwarten, daß hier die Frage verhandelt wird, inwiefern das Dogma sinnvoll sein kann? Gegen diesen Einwand behauptet sich aber die Hermannsche Deutung gut. Erasmus hatte doch bezweifelt, daß solche Aussagen über Gott, wie etwa die Trinitätslehre sie macht, für den Glaubenden mehr tun können, als hinweisen auf das Geheimnis Gottes. Wenn Luther hier die „res scripturae“ betont, so deshalb, weil er gegen Erasmus das Dogma verteidigen will.

Wenn man nun aber einmal davon absieht, daß die Wendung von den gebrochenen Siegeln, wie Hermann es will, den Heilsglauben bezeichnet, so muß auffallen, daß in diesem Text von der claritas interna nicht die Rede ist. Deutlich ist hingegen, daß Luther in seinen folgenden Ausführungen von der äußeren Klarheit der Schrift spricht. So wird man es doch zu verstehen haben, wenn es heißt: „Eben diese Sache (gemeint ist Christus) ist in aller Deutlichkeit der ganzen Welt öffentlich dargetan.“<sup>11</sup> Oder wenig später sagt Luther: „Und dasjenige, dem höchste Majestät zukommt, und die aller-verborgensten Geheimnisse sind nicht weiter in Abgeschiedenheit, sondern sie sind selbst an den Türen und auf den Vorhöfen öffentlich dargeboten; Christus öffnete uns nämlich den Sinn, daß wir die Schriften verstehen, und das Evangelium ist aller Kreatur gepredigt, in alle Welt ist das Wort davon ausgegangen.“<sup>12</sup> Diese Formulierungen erinnern an die bereits oben besprochene Stelle, an der es heißt: „Wenn von der äußeren (Klarheit) die Rede ist, so gilt: es ist überhaupt nichts verborgen und zweideutig geblieben, sondern alles durch das Wort in gewisstestes Licht hervorgebracht und vor der Welt erklärt, was immer in der Schrift ist.“<sup>13</sup> Auch an mehreren anderen Stellen ist von solchem Hervorbringen die Rede, und es wird dabei der Predigt zugeschrieben<sup>14</sup>. Mit anderen Worten: klar ist die Offenbarung Gottes in seinem veröffentlichten Wort, das heißt für Luther vornehmlich in der mündlichen Verkündigung, in der öffentlichen Evangeliumspredigt.

---

zeigt die Stelle 50,198,14 (= BS 415,2) in den Schmalkaldischen Artikeln, wo Luther den römischen Gegnern den rechten Glauben gerade auch an die Trinität, Schöpfung usw. abstreitet. Dies doch wohl deshalb, weil sie nicht den Hauptartikel von der Rechtfertigung durch Christus mitbekennen.

<sup>11</sup> 18,606,34 = Cl. 3,101,35: „Eadem vero res, manifestissime toti mundo declarata.“

<sup>12</sup> 18,607,2 = Cl. 3,102,4: „Et quae sunt summae maiestatis et abstrusissima mysteria, non sunt amplius in secessu, sed in ipsis foribus et in proposito, producta et exposita. Christus enim aperuit nobis sensum, ut intelligamus scripturas. Et Euangelion predicatum est omni creaturae. In omnem terram exivit sonus eorum...“ Damit zitiert Luther verschiedene Schriftworte, wie Lk.24,45, Ps.19,5 und wohl auch Mt.26,13. Sie alle sollen nachweisen, daß nach Gottes Zusage doch die Schrift klar ist.

<sup>13</sup> 18,609,12 = Cl. 3,103,19: „Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi quaecunque sunt in scripturis.“

<sup>14</sup> 18,698,1; 735,10—16; vgl. 755,6; 758,20 f.

Eben dieser Gedanke ist nun aber auch in der von Hermann herangezogenen Predigt ausgesprochen, und zwar nicht etwa nur beiläufig, sondern durchwegs und an entscheidender Stelle. In der dort ausgeführten Allegorie bedeuten etwa die Grabeswächter jene *doctores*, die Christus nur als Richter ansehen lassen wollen und die damit die Gewissen in Werkerei gefangenhalten. Wenn sie das tun, dann hindern sie nach Luther die *Predigt des Evangeliums*. Dies geschieht, indem der Wortsinn der Bibel vergewaltigt wird. Damit lassen sie Christus im Grabe. So war es von jeher: „entweder wird Christus gemartert, oder er *aufersteht durch die Predigt*“<sup>15</sup>. Überall geht es Luther um das Amt der Wortverkündigung. Der Engel, der den Frauen am Grabe erscheint, bezeichnet das Predigtamt; die Frauen, die zum Grabe gehen, stellen die armen Gewissen dar, denen das Wort zugesprochen wird. Man kann demnach wohl sagen, diese ganze Predigt handle von der äußeren Klarheit der Schrift, vom Heilsglauben nur dann und nur insofern, als die Verkündigung des Wortes ihn ermöglicht. Daß freilich die Wortverkündigung, die *externa claritas scripturae*, nicht vom Heilsglauben isoliert werden kann, wie oben gezeigt worden ist<sup>16</sup>, darin liegt das Wahrheitsmoment von Hermanns Auffassung. Offenkundig übersieht er aber an beiden Stellen die Bedeutung des *verbum externum*. Luthers entscheidende Aussage bleibt die, daß die Schrift klar ist, indem sie verkündigt wird. Es ist demgegenüber ein zweites, davon Unterscheidbares, wenn dieses Wort in das Herz dringt und im Glauben ergriffen wird.

Wenn das so ist, dann wird man das dritte Glied unseres Zitates, in dem Luther von der öffentlichen Proklamation redet, nicht auf das Bekanntwerden der reformatorischen Bewegung beziehen dürfen. Vielmehr ist hier vom selben die Rede, von dem auch das folgende handelt, nämlich von der *claritas externa*, vom öffentlichen Ausgehen der Predigt. Wenn Luther sagt, man weiß davon auf allen Märkten, so geht es nicht darum, inwiefern die Leute nun ein Wissen von Christus haben, ob etwa ein solches Wissen auch irgendeinen Wert habe oder nicht. Dagegen sieht Luther in der öffentlichen Proklamation des Wortes, wie sie für alle hörbar erfolgt, den Beleg dafür, daß Gott seine Geheimnisse nicht für sich behält, sondern sie an den Tag gibt. Er will sagen: Gott bleibt nicht stumm; er läßt sein Evangelium in alle Länder dringen und überall jene „*res scripturae*“ verkünden. In diesem Sinn weiß man von „Christus“ auf allen Gassen.

Allerdings wird damit das noch nicht sichtbar, wonach wir eigentlich fragen, nämlich welches Ereignis es ist, durch das die Klarheit der Schrift eintritt. Wir haben noch zu klären, wie die beiden ersten Glieder unseres Textes zu verstehen sind.

Bei Hermanns Auslegung fällt sachlich alles Gewicht auf die einleitende Wendung „durch das Brechen der Grabessiegel“. Das Offenbarwerden des

<sup>15</sup> 15, 520, 13.

<sup>16</sup> Siehe oben S. 86—89.

Geheimnisses müßte davon als Folge aufgefaßt werden. Weil der Heils-glaube im Herzen aufgeht, darum darf das Bekenntnis zu jenen Dogmen lebendig heißen und wird ihre Bedeutung vermittelt<sup>17</sup>. Diese Auffassung ist aber meiner Meinung nach mit Luthers Satzgefüge schwer zu vereinbaren. So wie der Text vorliegt, kommt der Hauptakzent auf das zweite Glied. Es fällt aller Nachdruck auf die Aussage: Christus ist offenbar!

Das bedeutet nach Luther gleichzeitig, daß auch seine Menschwerdung, seine Gottheit, sein Sühnetod und seine ewige Herrschaft offenbar sind. Es geht Luther um das wirkliche Offenbarsein Christi und das ist weit mehr als nur ein Bekennen des Dogmas. Nicht um Sätze ist es Luther zu tun, sondern um die Wirklichkeit Christi. Diese ist freilich der Grund dafür, daß es für den Christen auch notwendig ist, sich zu den Sätzen des Dogmas zu bekennen.

Was hier von Luther unterstrichen wird, ist das „proditum esse“. Wie verhält sich dazu nun die äußere Klarheit der Schrift? Dieser Inhalt, Christus, das ist es, was die Schrift klarmacht. Ist dann nicht auch umgekehrt das Offenbarsein Christi mit dem Klarsein der Schrift identisch? Dann wäre das Ereignis, in dem die Schrift klar wird, nichts anderes als das Auftreten der apostolischen Verkündigung<sup>18</sup>. Dies scheint mir auch tatsächlich die Meinung Luthers zu sein, wenn wirklich „Christus“ der eigentliche Inhalt der Schrift ist. Auf der anderen Seite dürfte es aber kein Zufall sein, daß Luther zuerst von der Wirklichkeit Christi redet und erst danach, zur Bekräftigung, auf die Öffentlichkeit der Verkündigung hinweist. Es ist die Wirklichkeit Christi, die die Schrift klarmacht.

So bleibt vor allem noch offen, wie die Wendung von den gebrochenen Siegeln zu verstehen ist. Daß es sich hier um eine Allegorie handelt, scheint mir recht unwahrscheinlich. Dafür fehlt das Wesentlichste, nämlich irgend eine Spur der Ausdeutung. Wie sollte der Leser, wie sollte Erasmus sie hier finden können? Man müßte allenfalls annehmen, daß für Luther jene Wendungen derart selbstverständlich den angegebenen allegorischen Sinn haben, daß er vergessen kann, dies noch eigens anzuführen. Demgegenüber erscheint es mir wahrscheinlicher, daß Luther hier tatsächlich an die Auferstehung denkt<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> So Hermann, Klarheit, S. 24.

<sup>18</sup> In diese Richtung weist tatsächlich eine Stelle aus der von Hermann herangezogenen Predigt. Der Engel, der den Stein vom Grabe wälzte, bedeutet „apostolos et omnes hos, qui hodie bene praedicant de resurrectione“ (15, 521, 1).

<sup>19</sup> So auch K. G. Steck (Lehre, S. 133): „Diese Evidenz Christi bricht durch im Geschehen der Auferstehung.“ Vielleicht hat man auch die Stelle 5, 251, 35 so zu verstehen: „Non enim nisi Spiritu sancto misso potuit clarificari Christus ... At spiritus mitti non potuit nisi Christo a mortuis resuscitato, in coelum assumpto et in regnum omnium gentium constituto.“ Daß in Christus die alttestamentliche Verheißung „geoffenbart“ wurde, sagt Luther an der Stelle 6, 514, 31—515, 4 = Cl. 1, 446, 4—15. Luther hat oft seinen Hörern eingeschärft: es genügt nicht, die Auferstehung Christi lediglich zu bekennen. Ich muß damit

Allerdings scheint die Erwähnung der Auferstehung relativ beiläufig zu sein, wenn es zutrifft, daß alles Gewicht auf dem wirklichen Offenbarsein Christi liegt. Man wird das so zu deuten haben, daß für Luther Auferstehung, Wirklichkeit Christi und Wort auf das engste zusammengehören. Es ist — wenn die entwickelte Auffassung richtig ist — das Ereignis der Auferstehung, durch welches die Wirklichkeit Christi uns grundsätzlich enthüllt ist. Dies sieht Luther aber sofort zusammen mit dem Ereignis, in welchem all das zu uns kommt, also mit der Verkündigung durch Wort und Sakrament.

Luthers Meinung wird noch deutlicher, wenn wir etwas anderes beachten. Es kann jetzt in der Schrift nichts mehr verborgen sein, so argumentiert Luther, wenn „selbst dies, das höchste Geheimnis, an den Tag gegeben ist“. Jetzt kann nichts in der Bibel länger in das unzugängliche Dunkel des Mysteriums sich hüllen. Aber wieso ist gerade „dies“ das höchste Geheimnis? Doch deshalb, weil die gnädige Zuwendung Gottes zu den Sündern das ungeheuerlichste, das allerwunderbarste unter den Werken Gottes ist, das niemand hätte erwarten dürfen. *Daß Gott uns in Christus gnädig ist, das ist das Ereignis, durch welches die Klarheit der Heiligen Schrift zustande kommt.* Dieser Gnadenakt Gottes vollzieht sich nach Luthers Überzeugung grundlegend in dem, was Christus für uns getan hat. Dieser Gnadenakt wird am Menschen vollzogen, wenn das von Christus erworbene Heil in der Verkündigung zu uns kommt.

Was darin zur Klarheit gelangt, ist das Wort als verbum externum. Es darf das nicht so verstanden werden, als ob die Taten Gottes nur der Inhalt des aus sich schon klaren Wortes wären. Die Schrift kann nur dann ihren Dienst tun, wenn sie diesen ihren Ursprung nicht hinter sich läßt. Sie wird nicht zu einem schriftlichen Dokument, das in sich einsehbar ist. Gott entläßt die Schrift nicht in eine plane Profanität. Dies zeigt sich eben darin, daß die Klarheit eintreten muß und nicht einfach vorhanden ist. Ist also die claritas scripturae durchwegs abhängig vom gnädigen Handeln Gottes, so bleibt doch das Wort ein hörbares, veröffentlichtes Wort.

Was Gnade Gottes ist, das kann freilich erst der Glaube recht wahrnehmen. Insofern hat Rudolf Hermann recht. Es darf das aber nicht so mißverstanden werden, als ob die Gnade Gottes und die Klarheit der Schrift

---

ernst machen, muß sie so haben, daß wirklich Christus auch für mich auferstanden ist, daß ich dadurch Glauben habe. Auferstehung bedeutet, wenn ich sie wirklich ernst nehme, daß ich in Christus meine Rechtfertigung finde. Das heißt aber für Luther nicht, daß die Auferstehung nur im Akt des Glaubens wirkliche Existenz habe. Wenn er die Auferstehung bekennt, so setzt das ihr Geschehensein voraus. Auch G. Ebeling kennzeichnet Luthers Standpunkt folgendermaßen: „Die Historie bleibt freilich, für wahr gehalten so wie sie geschehen ist, das Fundament des Glaubens“ (Evangelienauslegung S. 422 f.). Dies gilt aber auch für die Auferstehung. Ohne die Auferstehung als Ereignis wäre Luthers ganze Theologie unvorstellbar.

nur im Glauben existierten. Der Glaube entsteht nach Luthers Überzeugung erst auf das Wort hin.

Was hiermit grundsätzlich festgestellt ist, muß nun aber noch nach verschiedener Richtung im einzelnen entfaltet werden. Dies ist die Hauptaufgabe dieses Kapitels.

### *Die Mittel der clarificatio scripturae*

Nach dem Ausgeführten dürfte es deutlich sein, warum es nicht genügen kann, zu konstatieren, die Schrift sei für Luther klar. Wenn die claritas verbi etwas ist, was erst eintreten muß, so hat man zu untersuchen, wie es zu solchem Klarwerden, zu solcher clarificatio kommt.

Offensichtlich gibt es bei Luther gewisse Umstände, deren Vorhandensein irgendwie mit dem rechten Verstehen der Schrift zusammenfällt. Ich nenne diese Gegebenheiten die „Mittel“ der clarificatio scripturae, ohne zunächst entscheiden zu wollen, ob sie nur begleitende Umstände sind oder notwendige Begleiterscheinungen oder gar unabdingbare Voraussetzungen.

An dieser Stelle könnte man auch versucht sein, die Frage nach der clarificatio scripturae einer psychologischen Betrachtung zu unterziehen. Es wäre dabei zu klären, inwiefern die Klarheit der Heiligen Schrift mit Luthers Psyche zusammenhängt. In diesem Wort „zusammenhängt“ liegt freilich die ganze Problematik eines solchen Versuches. Nun hätte eine derartige Untersuchung darin ihr Recht, daß all das hier zu Beschreibende sich eben tatsächlich im Menschen Martin Luther abgespielt hat. Sie hätte sich aber freizumachen von dem Vorurteil, daß ein Vorgang, der in einem Subjekt seinen Ort hat, deswegen auch lediglich subjektiv sein müsse oder vollständig durch die Art dieses Subjekts und seine Gebundenheit determiniert sei. So oder so hätte man Luthers Überzeugung Raum zu geben, daß ihm von außen etwas begegnet ist, das ebenso auch jedem anderen Christen widerfahren will und kann. Mehr als hinweisen auf diese Möglichkeit kann ich allerdings aus Mangel an Sachkenntnis nicht.

Unter den Mitteln der clarificatio scripturae scheinen mir drei besonders wichtig zu sein, die ich „Naivität“, „Tradition“ und „Geist“ nenne. Der Sinn dieser Bezeichnungen soll in den betreffenden Abschnitten erklärt werden.

#### *a) Naivität*

Schriftauslegen, Schriftverstehen sind nicht einfach abstrahierbar von der persönlichen Haltung des Auslegers.

Für das Mittelalter hat B. Smalley nachgewiesen, welche Bedeutung dort der sogenannten „lectio divina“ zukommt, wie sie nach dem Vorbild der alten Kirche und besonders Augustins gepflegt wird<sup>20</sup>. Es ist „die Schrift

<sup>20</sup> B. Smalley, Study, S. 26—36. Weitere Literatur bietet der Artikel von M. Elze über „Schriftauslegung, Alte Kirche und Mittelalter“ in RGG<sup>3</sup> V, 1520—28.

der Anfangspunkt und der Weg zur Gottseligkeit (blessedness), . . . die durch Liebe erreicht wird“<sup>21</sup>. Ebenso gilt: „Lectio begann und endete in oratio.“ Schriftstudium und frommes Leben, Schriftstudium und Gebet, Schriftstudium und lebendige Gliedschaft an der Kirche gehören mindestens grundsätzlich zusammen. Gibt es nun auch bei Luther etwas, was solcher lectio divina entspräche?

„Ah es ist dolmetzschen ja nicht eines iglichen kunst, wie die tollen Heiligen meinen, Es gehöret dazu ein recht, frum, trew, vleissig, forchtsam, Christlich, geleret, erfarn, geübet hertz, Darumb halt ich, das kein falscher Christ noch rottengeist trewlich dolmetzschen könne . . .“<sup>22</sup> Das schreibt Luther im „Sendbrief vom Dolmetschen“ aus dem Jahr 1530. So wie für jedes Schriftverständen die philologisch-historischen Kenntnisse unerlässlich sind, so notwendig ist auch auf der anderen Seite das rechte Herz. Nicht als ob die Philologie zuerst ausreichte, den klaren Text herzustellen, und dann nach dem Herzen nur mehr die Aufgabe zufiele, sich dieses Gebotene dann auch anzueignen, sondern schon zum Übersetzen, also zum äußeren Festhalten des Wortes, bedarf es eines frommen Herzens.

Es ist nun sehr lehrreich, im einzelnen anzusehen, welche Eigenschaften Luther einem solchen Herzen abverlangt. „Treu“ und „fleißig“, diese Worte bezeichnen zunächst wohl die Bemühung um eine getreue, sorgfältige Übersetzung. Darin liegt aber noch mehr. Es geht nicht nur um philologische Korrektheit, das verbietet der Zusammenhang, sondern solche Treue ist bestrebt, möglichst genau gelten zu lassen, was Gott spricht, sein Wort nicht zu verfälschen, ihm sich ganz zu fügen. Das heißt nicht, daß hier einfach fromme Phantasie walten dürfte, sondern diese Treue ist es, die zu größter Präzision im Übersetzen verpflichtet. Hier wird unmittelbar deutlich, wieso und wie sehr solche Genauigkeit mit der Rechtheit und der Frömmigkeit zusammenhängt. In dieselbe Richtung weist auch die Bezeichnung „furchtsam“: Schriftverständen heißt zugleich gottesfürchtig sein. Nicht eine neutrale Unvoreingenommenheit fordert Luther, sondern eine ganz entschiedene Voreingenommenheit, nämlich die, daß wir alles daransetzen, nur ja nichts zu versäumen von dem, was Gott uns hier sagt; weil Gott selbst hier redet, darum erfolgt das Hören auf die Schrift unter Furcht und Zittern. Der rechte Übersetzer hegt Gott gegenüber nicht nur gewisse mehr oder weniger unbestimmte Erwartungen. Das Wort Gottes kann nur der treffen, der wirklich Gott kennt, wer „christlich“ ist und nicht ein Irrlehrer. Das ist nicht so gemeint, als ob das korrekte lutherische Bekenntnis als solches allein die Richtschnur für treffende Bibelübersetzung sein könne. Vielmehr will Luther ausgehen von der Wirklichkeit Christi selbst. Er hat Christus erfahren als den, der allein aus Glauben gerecht macht. Aber nicht eine Meinung oder

<sup>21</sup> B. Smalley, Study, S. 27; dort auch das folgende Zitat.

<sup>22</sup> 30, II, 640, 25 = Cl. 4, 187, 27.

eine Doktrin über Christus, sondern die Wirklichkeit Christi selbst muß das Verstehen der Schrift leiten, wenn es recht sein soll.

Die weiteren Prädikate „gelehrt“, „erfahren“ und „geübt“ könnten vielleicht aussagen, daß ein guter Übersetzer gebildet und weise sein müsse. Hier ist es viel wahrscheinlicher, daß Luther eine ganz bestimmte Erfahrung oder Belehrung im Auge hat, wie sie nur den „frommen Herzen“ widerfährt<sup>23</sup>. Summarisch zu reden könnte man sagen, Luther denkt hier an den Umgang mit Gott. Wenn der Reformator von Erfahrung redet, so ist ihm dabei vor allem an der Realität des Erfahrenen gelegen. Der Gott, den die Schrift bezeugt, erweist sich als überaus wirklich. Der tatsächliche Umgang mit diesem Gott vollzieht sich nach Luther in ganz bestimmten Vorgängen, nämlich dann, wenn wir von ihm in die Schule von Gesetz und Evangelium genommen werden, wenn wir in die äußerste Verzweiflung geraten, weil wir der Sünde unterliegen, und wenn wir kraft der Zusage Christi in freiem Glauben das Gesetz hinter uns lassen. Nur wer diesen Prozeß an sich erlebt hat, ist nach Luther in der Lage, die Schrift in ihrem Sinn richtig zu bewahren; die anderen sprechen von ihr wie die Blinden von der Farbe.

Wenn eine solche Haltung des Auslegers schon dazu nötig ist, daß überhaupt die Bedeutung des Bibeltextes in rechter Weise erfaßt und behalten werden kann, so ist sie nicht minder erforderlich für das eigentliche Aufnehmen des Wortes. „Es redet niemand würdig (von der Schrift) noch hört jemand irgendein Schriftwort, wenn er nicht angemessen eine Empfindung hat, so daß er innerlich fühlt, was er äußerlich hört und redet, und sagt: ja, es ist wahrhaftig so.“<sup>24</sup> Dieser Überzeugung Luthers entspricht es auch, wenn er in seiner zweiten Psalmenvorlesung die Behandlung von Psalm 1 damit abschließt, daß er seinen Hörern in einem ausführlichen Exkurs einschärfst, man müsse getreu der Empfehlung der Väter Athanasius und Augustinus den „affectus“ der Psalmen unsere „affectus“ anpassen und angleichen<sup>25</sup>. Wie es dazu kommen kann, dazu gibt Luther eine genauere Anleitung. Zunächst solle man sich täglich nur einen Vers vornehmen, ihn richtig erfassen, ihn auch lernen und vor allem ihn in sich eindringen lassen, ihn „affectibus vivum et spirantem facere“. Dies ist dann nach und nach weiter auszudehnen auf größere Texte. Nur wer so verfährt, kann wirkliches theologisches Wissen sich erwerben<sup>26</sup>.

Die Äußerung zeigt, daß nach Luthers Überzeugung ein solcher Umgang mit der Schrift die eigentliche Quelle alles theologischen Lehrens ist. In dieser Weise ließen sich auch Bernhard von Clairvaux und Augustinus das Wort lebendig werden. Von daher haben sie gewonnen, was sie Rechtes und

<sup>23</sup> Vgl. z. B. 36, 505, 1—506, 2.

<sup>24</sup> 3, 549, 33: „Nullus enim loquitur digne nec audit aliquam Scripturam, nisi conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat, quod foris audit et loquitur, et dicat: ,Eia, vere sic est‘“; zit. bei Ebeling, Evangelienauslegung S. 390 A. 165.

<sup>25</sup> 5, 46, 13—47, 22.

<sup>26</sup> Ein ähnliches Urteil findet sich auch 5, 288, 10; 220, 37; 235, 8.

Gutes zu sagen hatten. Luther bezieht sich also ausdrücklich auf die traditionellen Anweisungen zur *lectio divina*. Damit will er ebensowenig wie sonst ein bestimmtes einst geltendes Verfahren kopieren. Den rechten Umgang mit der Schrift, wie er heute und immer gilt, sieht er auch dort schon geübt, mindestens will er das unterstellen.

Unterscheiden dürfte er sich von der mittelalterlichen Praxis zunächst vor allem darin, daß das Nachempfinden der Schrift, das er meint, am Wortlaut hängt und sich davon nicht entfernen kann zu willkürlichen Allegorien. Im übrigen dürfte aber eine bloß formale Unterscheidung gar nicht so einfach sein<sup>27</sup>. Weil das Grundthema der Bibel aber Gesetz und Evangelium ist, deshalb können wir die Schrift nur dann recht verstehen, wenn wir den Glauben an das Evangelium Christi darin finden. Nun bleibt aber eine solche Formulierung um ein Unendliches hinter dem zurück, was Luther tatsächlich an der Schrift hatte, nämlich die wirklich zugesagte und empfundene Befreiung vom Gericht Gottes kraft des Glaubens an Christus. Von hier aus muß verstanden werden, was Luther über die rechte Aneignung der Heiligen Schrift sagt. Mit einem Wort: es ist der Glaube, der allein die Schrift recht aufnimmt.

Wie sich das nun im einzelnen vollzieht, das hat G. Ebeling in seinem Buch über „Evangelische Evangelienauslegung“ in vielfacher Hinsicht entfaltet. Zu den wesentlichen Kennzeichen eines solchen rechten Vernehmens gehört die persönliche Betroffenheit<sup>28</sup>. Nicht einer unbeteiligten Kenntnisnahme öffnet sich das Wort, sondern der Andacht und dem Gebet<sup>29</sup>.

Das bedeutet aber, daß das Wort von sich aus den Umkreis, in dem es aufleuchtet, in ganz bestimmter Weise qualifiziert. Zu ihm gehört als sein Bereich eine spezifische Frömmigkeit. Wieder zeigt sich, daß die scheinbar unparteiische profane Vernunft auf keinen Fall in der Lage ist, das Wort wirklich zu erkennen<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> F. Kropatscheks sorgfältige aber leider nicht weiter geführte Untersuchung über das Schriftprinzip der lutherischen Kirche ließe wohl darauf hinaus, zu zeigen, daß Luthers Schriftverständnis *formal* von dem, was dem Mittelalter jedenfalls grundsätzlich möglich war, schwer zu unterscheiden ist.

<sup>28</sup> Ebeling spricht in diesem Zusammenhang von einer „sakramentalen Auslegung“ des Wortes (Evangelienauslegung S. 424—439).

<sup>29</sup> „Das Beten ist bei der Schriftauslegung wichtiger als die sich das Verstehen doch nur einbildende bloße Verstandesarbeit . . . Der aus dem Gebet herauswachsende Umgang mit dem Wort ist neben dem Hören der Predigt und dem fortlaufenden Lesen der Schrift die Meditation, d. h. die sich einem Text unterwerfende, auf ihn hörende, von ihm sich verpflichten und das Konzept verderben lassende Haltung.“ So mit Recht G. Ebeling (Evangelienauslegung S. 436 f.). In seiner Schrift „*De servo arbitrio*“ betont Luther oft die Notwendigkeit der *pietas*; vgl. 18, 742, 1. Ähnlich auch sonst, z. B. 40, I, 130, 6.

<sup>30</sup> Den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Schrift einerseits und Vernunft andererseits hat Luther oft betont. Die Vernunft ist „des teuffels hure . . . und kan nichts denn lestern und schenden alles, was Gott redt und thut“. (Gegen Karlstadt 18, 164, 25; ebenso auch 18, 182, 11 und 143, 16). Zahlreiche weitere Stellen finden sich auch in „*De servo arbitrio*“. Überhaupt lassen sich entsprechende Äußerungen Luthers anhäufen.

Dies bedarf aber noch einer näheren Bestimmung. Es wurde schon festgestellt, daß Luther die Bibel oder das Wort Gottes in erster Linie als mündliches, gepredigtes Wort ansieht. So ist es dementsprechend die richtige Weise, die Schrift aufzunehmen, wenn wir sie *hören*. So unterstreicht Luther vielfach: aus dem Hören kommt der Glaube<sup>31</sup>! Nun läßt sich die Frage, warum gerade am Sprechen und Hören so viel gelegen ist, schwerlich durch eine allgemeine Analyse des Vorgangs von Reden und Hören beantworten, weil es hier um eine ganz bestimmte Kommunikation geht. Für diese ist es wesentlich, daß sie sich an das Ohr wendet, und zwar lediglich an das Ohr. Geben wir darüber Luther selbst das Wort: „Ein zweifaches Geheimnis scheint der Heilige Geist . . . anzugeben. 1., daß das Wort Gottes so beschaffen ist, daß du es, wenn du nicht alle Sinnen verschlossen hast und es auf bloßes Hören hin aufnimmst und ihm glaubst, nicht verstehst. Wie Jes. 7 sagt: ‚Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.‘ Töricht und blind macht nämlich das Wort Gottes, oder wie der Apostel sagt: ‚Es nimmt jedes Verstehen gefangen in den Gehorsam Christi.‘ Mit demselben Ausdruck sprach Christus auch zu den Pharisäern: ‚Mein Wort fängt bei euch kein Verstehen.‘ Das kann jemand erst einsehen am Tag der Anfechtung, wo der Mensch völlig von jedem Rat verlassen einfach am Wort hängt und offen geworden ist für das göttliche Hören.“ „Das andere Mysterium“, so fährt Luther fort, „besteht darin, daß es in der Kirche nicht genügt, Bücher zu schreiben und zu lesen, sondern daß notwendig gesprochen und gehört werden muß. So hat ja auch Christus nichts geschrieben, sondern alles gesprochen, so haben die Apostel wenig geschrieben, aber sehr viel gesprochen . . . Durch das lebendige Wort vollendet und erfüllt (Gott) das Evangelium.“<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Beispiele für diese Luther geläufige These allein aus der großen Galatervorlesung: 40, I, 330, 2; 376, 6; 377, 4; 582, 6; 593, 4; 596, 5; 664, 10; 40, II, 98, 10. Diese Liste ist noch nicht einmal vollständig. Auf der anderen Seite weiß Luther freilich auch, daß Worte allein, das Hören allein nicht ausreichen (vgl. 40, I, 421, 6; 452, 1).

<sup>32</sup> 5, 536, 30: „duplex mysterium indicare videtur spiritus, primum, quod verbum dei tale est, quod nisi omnibus sensibus clausis solo auditu percipias et ei credas, non capias, ut Isa. 7. dicit ‚Nisi credideritis, non permanebitis‘. Stultificat enim et excaecat verbum dei, seu ut Apostolus dicit ‚Captivat omnem intellectum in obsequium Christi‘. Quo tropo et Christus ad phariseos dixit ‚Sermo meus non capit in vobis‘. Quod nemo intelligit nisi in die tribulationis, ubi destitutus homo prorsus omni consilio simpliciter haeret verbo et ductilem sese praebet auditui divino.“ 5, 537, 10: „Alterum mysterium est, in Ecclesia non satis esse libros scribi et legi, sed necessarium esse dici et audiri. Ideo enim Christus nihil scripsit, sed omnia dixit, Apostoli pauca scripserunt, sed plurima dixerunt. Ita cum posset ps. 18. dicere: In omnem terram exivit liber eorum, potius dixit ‚Exivit sonus eorum‘, idest viva vox, ‚Et in fines orbis terrae‘ non scriptura, sed ‚verba eorum‘. Item ‚Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur voces eorum‘. Nota ‚audiantur voces eorum‘, non ait: legantur libri eorum. Novi enim Testamenti ministerium non in lapideis et mortuis tabulis est deformatum, sed in vivae vocis sonum positum. Inde et alibi dicit ‚deus locutus est in sancto suo‘. Nunc enim loquitur in Ecclesia qui olim scripsit in synagoga, per scripturas sanctas promisit Euangelium, Ro. 1. Sed per verbum vivum perficit et implet Euangelium.“

Das Hören ist deswegen von entscheidender Bedeutung, weil in diesem Vorgang dem Hörenden etwas zugesprochen wird, was er sich lediglich gesagt sein lassen muß. Solches Weitersagen ereignet sich nun einerseits innerhalb einer Beziehung, die wir eine personale nennen würden. Es ist da zwischen zwei Personen ein vollkommenes Vertrauensverhältnis gestiftet. Innerhalb dieser Begegnung gewinnt die Anrede eine eigentümliche und einzigartige Gewalt, wie sie bloß Geschriebenes nie haben kann. So vermag mich diese Rede auch in unvergleichlicher Weise zu treffen, gerade mich, gerade mich in meiner spezifischen Lage. Solcher Zuspruch ist von allerhöchster Lebendigkeit. Derartiges Reden ist auch dadurch gekennzeichnet, daß es sich — bei aller Schärfe und Stringenz, die ihm zukommen mag — in einer eigenartigen Freiheit ereignet. In diesem Reden und Hören liegt etwas, was die Letzten Dinge vorwegnimmt, ein einzigartiges Erfüllen. Solches Reden hat deshalb auch eschatologischen Charakter.

Auf der anderen Seite ist zu beachten, wie sehr Luther hier die reine Hinnahme, das *bloße* Hören, unterstreicht. Wesentlich für solches Hören ist die totale Blindheit, in der es sich vollzieht: meine Aktivität muß völlig abgelöst sein von reiner Rezeptivität. Kein Rest eigenen Handelns mehr darf sich mit einmischen. Ich muß dem Wort vollkommen stillhalten.

Hierfür ist etwa auch folgende andere Äußerung Luthers kennzeichnend: Die Sonne strahlt, so sagt er, und erwärmt dadurch. „Nun kan sie nicht erleuchten, auch nicht hitzs von sich geben unnd warmm machen dan das (= es sei denn das, was) do still halth . . . Also ist es auch hie. Goth gibt uns von ersten das worth, damit er uns erleuchtet, darnach den H. Geyst, der in uns wircket unnd den glawben anzczundt. Nun alspald man am worth still helth und lesset es eingehn, folgt so bald, das wir erleuchtet werden, und kummeth der heyllige geyst, der durch das worth wircket.“<sup>33</sup>

Diesem Wort gegenüber ist notwendig ein völliges sich Darangeben, ein völliges, rückhaltloses sich Ausliefern. Dies scheint mir der Kern jenes „frommen“ Hörens zu sein und dies hat mich dazu bewogen, hier von „Naivität“ zu sprechen. Natürlich ist das nicht gemeint im Sinn des Tölpelhaft-Beschränkten, wie man das Wort heute auch versteht. Gemeint ist vielmehr eine kindliche Reinheit, die es vermag, unter Verzicht auf jede Gegenrede oder Rückfrage sich vollständig auszuliefern an eine absolute Autorität<sup>34</sup>. Solche Naivität ist ein Hauptkennzeichen jeder Spiritualität. Sie hat am entscheidenden Punkt keinen Raum mehr für ein zauderndes Hin- und her-Erwägen, denn es gibt vor dem Wort keine Distanz. Dem Wort kann nur der Gehorsam antworten. Jene absolute Autorität bringt dem naiven

<sup>33</sup> 9, 632, 32; zit. bei H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, S. 10.

<sup>34</sup> TR 1, 7, 12 Nr. 18: „Puerorum infantium etiam fides et vita est optima, quia illi tantum habent verbum (!). Wir alten narren haben die hell vnd das hellisch feur, disputamus de verbo, quod ipsi pura fide sine disputatione credunt, müssen vns dennoch zu lezt ans verbum allein halten wie sie.“

Hörer die absolute, felsenfeste Gewißheit, die alle andere Gewißheit übertragt.

Nun gibt Luther einen Hinweis darauf, wie es zu solchem blinden Hören kommt. Wenn in der äußersten Not der Anfechtung der letzte Rest unserer Leistungskraft zerschmolzen ist, wenn uns schlechthin nichts mehr bleibt, womit wir vor Gottes Forderung bestehen könnten, dann erst sind wir so recht in der Lage oder besser: in die Lage versetzt, nur mehr zu hören, nichts als zu hören, das Wort nämlich, das den Sünder freispricht, die frohe Botschaft von Christus. Das Wort ist nun rechtfertigendes Wort nicht allein seinem Inhalt nach, sondern in seinem ganzen Vollzug. Die völlige Blindheit, in der ich es aufnehme, entspricht dem totalen Verzicht auf eigenes Verdienst. Wenn so gehört wird, ist Gott allein der Handelnde. Dieser Vorgang ist für Luther der maßgebende Modellfall, an dem sich zeigt, was Wort Gottes heißt und wie es uns gegenübertritt.

Damit zeigt sich unmittelbar, daß solche Naivität nicht verwechselt werden darf mit einem bloßen Phantasieren. Naivität schließt Bewußtheit nicht aus, sondern ein. Sie empfängt nicht ein ungefähr Empfundenes, sondern sie hört auf das Wort, wie es gesprochen wird, sie hört damit die Kunde von Christus, der uns rettet. Dies ist eine ganz bestimmte Botschaft mit klarem Inhalt.

So vermag sich das blinde Hören durchaus zu verbinden mit einem Wissen. Das Wort, das ich so höre, wird damit auch ganz entschieden gewußt und kann daraufhin auch gelehrt werden, weitergesagt werden, gegen Gegner verteidigt werden. All das hat aber seine Basis eben in jenem naiven Hören auf das Wort.

Man kann fragen, wie oder ob denn die eben angeführten Äußerungen Luthers zu seiner exegetischen Arbeit passen. Verlangt denn die Auslegung nicht zunächst eine kritische Distanz von dem Text? Und wenn diese erst einmal aufgerissen ist, wie sollte dann noch eine Rückkehr zu diesem naiven Hinhören auf das Wort gelingen? Die zitierten Aussagen Luthers über das blinde, das bloße Hören finden sich nun aber gerade in exegetischen Werken. Für ihn hat sich offenbar ein solches Aufnehmen und das Auslegen der Schrift verbinden können. Man kann wohl sagen, daß Luther sein exegetisches Forschen von dem Zentrum des Wortes Gottes her, so wie es in der Anfechtung seine Kraft erweist, getrieben hat.

Es bleibt uns nun vor allem noch die Aufgabe, herauszustellen, inwiefern dies alles mit der clarificatio scripturae zu tun hat.

Es wäre Luthers Absicht geradezu auf den Kopf gestellt, wenn man die bisherigen Ausführungen so verstünde, als ob sie eine Art Methode angäben, wie das Wort lebendig gemacht werden könne<sup>35</sup>. Daß es ganz unmöglich ist,

<sup>35</sup> Auch Ebeling betont: „Die Beziehung von Glaube und Wort im Prozeß des Verstehens und der Auslegung ist nicht eine vom Subjekt auf das Wort, sondern vom Wort auf das verstehende Subjekt gehende“ (Evangelienauslegung S. 382). Gleichwohl neigt er

von sich aus sich in eine derartige Naivität hineinzugeben, das dürfte unmittelbar deutlich sein. Gewiß kann Luther auch so reden: „Aber darnach, wen du gerne mit dem wortt umbgehest, liesstest, horest es predigen undt liebest dasselbige, so wirdts einmahl undt balde darzu kommen, das du sagest: gott hats selbest geredet, undt sprechest: warlich das ist gottes wort, wen du das darzu setzen kanst undt du fhulest es in deinem hertzen, dan rechne dich unter die schueler des herrn Christi, undt du wirst ihn dan wol lassen meister sein undt dich gefangen geben. Also wirstu selig, dan es heist: nur von seinem munde undt wortt nicht gewichen noch abgegangen.“<sup>36</sup> Wenn sich die Schrift noch nicht aufgetan hat, dann also empfiehlt Luther zunächst ein geduldiges, bereitwilliges Hinhören. Damit läßt sich das Wort in seiner Kraft nicht herbeiholen, aber eben weil das Wort es ist, worauf hier geachtet wird, deswegen wird es dazu kommen, daß uns mit einemmal Gott selbst entgegentreitt und uns völlig gefangennimmt.

Mit dem naiven Hören wird nicht eine subjektive Haltung als solche bezeichnet, sondern damit wird eine Qualifizierung des Raumes angegeben, in den das Wort hineinklingt. Das blinde Hören ist demnach als ein Ausfluß der klaren Schrift zu verstehen. Auch wenn die claritas scripturae erst und allein solchem Hören sich erschließt und anders nicht zu haben ist, so ist es doch nicht die Rezeption, die sich das Rezipierte schafft, sondern das Wort verschafft sich Gehör.

Der Vorgang des Hörens kann aber, weil das Wort ein konkretes ist, das einen bestimmten Inhalt hat und das ebenso bestimmten Zielen dient, nicht beschränkt sein auf eine Beziehung zwischen einem Redenden und einem einzelnen Hörenden. Wenn die claritas scripturae die Klarheit des Wortes Gottes ist, dann kann sie nur verstanden werden als Glied des Heilshandelns Gottes. Dieses aber betrifft nicht nur je einen einzelnen, sondern ergießt sich als ein breiter Strom. Aus diesem Grund haben wir jetzt noch ein anderes Mittel der clarificatio scripturae ins Auge zu fassen.

### *b) Tradition*

Man mag sich vielleicht darüber wundern, an dieser Stelle einen Hinweis auf die Große Tradition zu finden, da es doch allbekannt ist, daß Luther grundsätzlich die traditio als Norm verworfen hat und an ihrer Stelle allein die Schrift gelten lassen wollte. Ebeling gibt nur den *consensus omnium*

---

dazu, das Verhältnis von Wort und Glaube als ein Korrespondenzverhältnis anzusehen. „Das Wort Gottes kommt überhaupt in keiner anderen Beziehung als Gottes Wort in den Blick als im Glauben“ (S. 383). Dieser Satz bringt Luthers Überzeugung richtig zum Ausdruck, daß auch die externa claritas scripturae nicht eine an sich festliegende, der Vernunft zugängliche Größe ist, sondern göttliche Offenbarung. Es fragt sich aber, ob damit auch Luthers Glaube genügend berücksichtigt ist, daß jene Ereignisse, die das Wort kündet, tatsächlich geschehen sind und daß der Gott, der an mir handelt, auch in Wirklichkeit ist.

<sup>36</sup> 33, 147, 36 (hierzu auch K. G. Steck, Lehre S. 115—120).

wieder, wenn er schreibt: „Durch Luthers Auffassung der Schrift ist der Tradition die Bedeutung einer hermeneutischen Größe genommen.“<sup>37</sup>

Daß Luther zu diesem Urteil über die Tradition erst nach und nach sich durchgerungen hat, ist nur natürlich<sup>38</sup> und kann nicht dazu berechtigen, auch dieser Größe eine bedeutendere Rolle einzuräumen.

Manifest wird Luthers Ablehnung der traditio nach dem Erlass der Bannandrohungsbulle, als er die Schrift „Assertio omnium articulorum“ veröffentlicht, in der er es unternimmt, alle der verurteilten Sätze aufrechtzuerhalten, deswegen nämlich, weil die Schrift so zu lehren nötigt. In diesem Zusammenhang stellt er es jetzt klar als sein „primum principium“ heraus, daß allein der Schrift Lehrautorität zukommt<sup>39</sup>. Es ist damit deutlich, wie Luther dazu gelangt: Weil die Papstkirche die von der Schrift gelehrt Rechtfertigungslehre nicht anerkennt, darum muß Luther die Autorität der Papstkirche verwerfen. Damit fallen auch die Väter, auf die Rom sich stützt. Es ist also die Rechtfertigungslehre, um derentwillen die Tradition abgelehnt wird. Von nun an finden sich bei Luther immer wieder Aussagen, die einhämtern: Gottes Wort steht über den Vätern, Gottes Wort steht über der Kirche<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> G. Ebeling, Evangelienauslegung S. 405.

<sup>38</sup> Luthers Kritik richtet sich zunächst gegen die scholastische Theologie. Damit steht er nicht allein; die Scholastiker gelten allgemein einfach als die „Sophisten“, und was man über sie denkt, zeigt etwa Rabelais’ Gargantua (14. und 15. H. S. = Fischer-Bücherei, Exempla classica 34, S. 49 ff.). Luther freilich hat ihnen vorgeworfen, daß sie sich nicht an die Schrift halten (vgl. z. B. 1, 243, 9 = Cl. 1, 11, 27). Dagegen vollzieht sich die Lösung von der Autorität der Väter und des Papstes erst in jahrelangem Ringen. Für diese Zeit repräsentativ ist etwa die Schrift „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ von 1518. Scharf abgewiesen wird auch hier die scholastische Theologie (1, 530, 4). Seine Lehrbasis umreißt er wie folgt: „Primum protestor, me prorsus nihil dicere aut tenere velle, nisi quod in et ex Sacris literis primo, deinde Ecclesiasticis patribus ab Ecclesia Romana receptis, hucusque servatis et ex Canonibus ac decretalibus Pontificis habetur et haberi potest.“ Was sich hieraus nicht direkt belegen läßt, das will er dem Urteil seiner Oberen anheimstellen (1, 529, 33). Wie sich nun nach und nach die Autorität des Evangeliums gegenüber der potestas ecclesiae mehr und mehr durchsetzt, diesen Vorgang hat vor allem K. G. Steck dargestellt (Kirche und Lehre S. 27—76). Seine spätere Position grundsätzlich erreicht hat Luther in den „Operationes in Psalmos“. Es steht fest, daß allein dem Wortsinn der Schrift zu folgen ist. Den Vätern seien ihre Exegeten und ihre Gedanken unbekommen, „aber für den Theologen ist es notwendig, den reinen ursprünglichen Sinn (der Schrift) zu durchforschen und über alles zu urteilen, indem man die heilige Schrift selbst zu Rate zieht“ (Sed Theologo puram germanamque intelligentiam scrutandi necessarium est consultis ipsis sacris literis de omnibus iudicare = 5, 281, 10). Diesen Satz zu bekräftigen, wird allerdings noch die Autorität des Augustin bemüht, auf dessen Wort „Die Autorität der Schrift ist größer als die Aufnahmefähigkeit der ganzen Menschheit“ sich Luther auch sonst beruft (2, 309, 34).

<sup>39</sup> 7, 97, 28.

<sup>40</sup> Belege etwa bei O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, S. 77: 7, 716; 8, 128; 10, II, 214; 7, 109; 7, 146; 10, II, 221. Vgl. ferner 7, 638, 30; 632, 5.

Das Argument, daß doch die Kirche es war, die durch die Kanonsbildung erst die Schrift schuf, wurde schon Luther entgegengehalten. Damit befaßt er sich 40, I, 119, 8.

Es muß hierbei allerdings unterstrichen werden, daß Luther nicht meinte, damit anstelle einer menschlichen Autorität eine andere menschliche Autorität zu setzen, also an die Stelle der Tradition nun die Schrift. Das trifft nach seiner Überzeugung deswegen nicht zu, weil die Schrift als Gottes Wort auf einer vollkommen anderen Ebene liegt als die Tradition. Daran, daß Gott selbst hier spricht, hängt die Möglichkeit des rechtfertigenden Glaubens; denn nur wenn wirklich allein Gott spricht, handelt auch allein Gott, werden wir allein durch die Gnade und allein durch den Glauben gerecht. Insofern hängt bei Luther das „sola scriptura“ auf das engste zusammen mit dem „sola gratia“ des Glaubens<sup>41</sup>. Deswegen und in diesem Sinne ist jeder Tradition gegenüber „allein“ der Schrift zu folgen.

Diese Beurteilung der Tradition, hinter der freilich auch eine besondere Auffassung von der Kirche liegt, wurde zu einem Schibboleth im Kampf um die Reformation. Die römische Kirche gründet sich bekanntlich ausdrücklich auf die Schrift *und* Tradition<sup>42</sup> und hat diese Grundsatzentscheidung auch durch Dogmenbildungen wie die von der unbefleckten Empfängnis Mariens oder über die Himmelfahrt Marias praktiziert<sup>43</sup>. Die evangelischen Kirchen dagegen hielten an ihrem Bekenntnis zur „sola scriptura“ fest<sup>44</sup>.

Allerdings kann damit das Problem der Tradition bei Luther noch nicht erledigt sein.

Zur Vorsicht sollte schon der Umstand mahnen, daß Luther bei aller Schärfe und Leidenschaft seines reformatorischen Wirkens doch auch eine durchaus konservative Natur gewesen ist<sup>45</sup>.

So ist es bekannt, wie überaus vorsichtig Luther bei kirchlichen Reformen vorgegangen ist. Sein Grundsatz dabei ist folgender: „Man sol nichts umbstossen odder endern, was man nicht mit heller schrift kan umbstossen odder endern. Gott ist wunderlich ynn seinen wercken, Was er nicht haben wil, da zeuget er genugsam von (= davon) ynn der schrift, was er daselbs nicht zeuget, das las man gehen als sein werck: wir sind entschuldiget, Er wird uns nicht verfuren.“<sup>46</sup> Es soll also grundsätzlich alles so belassen werden, wie es ist, ausgenommen in dem einen Fall, daß Gott durch die Schrift ausdrücklich die Abschaffung fordert. Wenn in dieser Meinung dann wirklich etwas Falsches bewahrt werden sollte, so darf man das getrost, sozusagen auf Gottes Verantwortung hin, beibehalten<sup>47</sup>. Von hier aus ergibt sich auch eine tolerante Haltung in der Bilderfrage, die sich vom doktrinären

<sup>41</sup> Vgl. die (dogmatischen) Ausführungen von R. Prenter in „Schöpfung und Erlösung“ I, S. 45—105.

<sup>42</sup> Conc. Trid. Sess. IV = Denzinger<sup>31</sup> Nr. 783.

<sup>43</sup> Offenbar melden sich beim gegenwärtigen vatikanischen Konzil Bestrebungen, deutlicher als bisher herauszustellen, daß die Heilige Schrift die maßgebende Lehrnorm sei.

<sup>44</sup> Im lutherischen Bekenntnis vor allem: F.C., Epitome, Von dem summarischen Begriff . . . 7 (BS<sup>2</sup> S. 769, 19); bzw. Solida Declaratio (S. 834, 16). Implizit auch Conf. Aug. 7 (S. 61). Vgl. Heidelberger Katechismus Frage 19.

Ob man dieses Bekenntnis in der Folgezeit auch im *Sinne* Luthers aufgefaßt hat, ist freilich eine andere Frage.

<sup>45</sup> Vgl. H.-W. Gensichen, Damnamus S. 42.

<sup>46</sup> 26, 167, 11.

<sup>47</sup> Vgl. 26, 446, 32—447, 13 = Cl. 3, 464, 18—40.

Radikalismus anderer Zeitgenossen wohltuend abhebt<sup>48</sup>. Man darf diese Mahnung zum Beibehalten kaum einfach als bloßen Traditionalismus verstehen. Luther wird dazu aus theologischen Gründen veranlaßt. Bindende Auflagen dürfen Christen nur gemacht werden auf Grund einer ausdrücklichen Weisung der Schrift. Wenn das nicht beachtet wird, dann mißt jede Anordnung notwendigermaßen zum Gesetz, das aber für Christen nicht mehr angemessen ist.

Deutlicher kommt so etwas wie ein Traditionalismus bei Luther zum Vorschein in seinem Selbstverständnis als Reformator. Reformation will als solche gerade nicht Neuerung sein, sondern Wiederherstellung und Bewahrung des einen Alten. Dies zeigt sich vor allem in der Auseinandersetzung mit Erasmus und mit den sogenannten Schwärmern. Gegen den Humanisten ist es ein nicht unwichtiger Vorwurf, daß dieser neue Thesen aufstelle<sup>49</sup>. Es ist nicht nebensächlich, daß Luther in diesem Kampf das Christentum selbst hinter sich weiß; der Gegner ist der Neuerer, der Abweicher.

In der Auseinandersetzung über das Abendmahl bringt Luther gegen Zwingli und dessen Freunde vor, daß sie keine einheitliche Deutung der entscheidenden Bibelstelle zu vertreten in der Lage sind. Wenn sie nicht eine sichere Exegese der Einsetzungsworte vorlegen können, dann will Luther Zwingli auf keinen Fall zugeben, „das er den text des abendmals nach unserm verstand auffhebe und keinen andern gewissen an seine stat setze, Nein, das gilt nicht. Wiltu abbrechen, so bawe auch widder. Wiltu fur yrthum warnen, So lere auch die gewisse warheit an die stat.“<sup>50</sup> Dieses Wort zeigt indirekt, wie er sein eigenes Auftreten verstanden hat. Bei alledem merkt man Luther immer wieder seine Sorge an angesichts dessen, was hier und anderwärts heraufzuziehen droht. Der Schaden und die Gefährdung, denen durch den entstehenden Subjektivismus<sup>51</sup> alle Theologie, alle Wahrheit, vor allem Gottes Wort selbst ausgesetzt sind, nimmt für ihn geradezu eschatologische Dimensionen an<sup>52</sup>. Auf diesem Hintergrund ist es zu sehen, wenn er gegen Zwingli schreibt: „Die grammatici, dazu auch alle Christliche lerer verbieten, man solle nymer mehr von gemeiner alten deutunge eins worts trettend neue deutunge an nemen, Es zwinge denn der text und der verstand (d. h. das Wort und dessen Sinn), odder werde aus andern orten der schrift mit gewalt beweiset, Sonst würde man nymer mehr keinen gewissen text, verstand, rede noch sprache behalten.“<sup>53</sup>

Zutiefst beunruhigt es ihn, daß das eben neu entdeckte Evangelium nun schon wieder mannigfaltigen Entstellungen ausgesetzt ist. So muß er selbst seinem lieben Deutschland den Vorwurf machen: „Germania tota nimpt ein ding nicht zu hertzen tieff.“<sup>54</sup> So sieht er in der Unbeständigkeit, in der „cupiditas rerum novarum“ ein deutsches Nationallaster<sup>55</sup>. Die entscheidende Norm ist für Luther freilich nicht das Bestehende als solches, sondern das, was das Wort sagt.

Alleinige Lehrautorität ist die Schrift, dieser Satz hat für Luther uneingeschränkt Geltung. Nun ist aber die Schrift in erster Linie das gepredigte Wort Gottes, nicht etwa der tote Bibeltext. Das Wort ist also in einer noch zu bestimmenden Weise mehr als der Buchstabe. Das Wort hat einen bestimmten Raum um sich, hat einen eigentümlichen Ausgangspunkt und sein spezifisches Ziel. Es ist, kurz gesagt, der Arm Gottes, welcher das von Christus erworbene Heil zu uns bringt. All dies geht nicht unmittelbar und nicht

<sup>48</sup> Vgl. H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation (= ZKG 68, 1957).

<sup>49</sup> 18, 667, 3 = Cl. 3, 156, 37. <sup>50</sup> 26, 267, 25 = Cl. 3, 359, 12.

<sup>51</sup> So versteht jedenfalls Luther die Schwärmer.

<sup>52</sup> Man vergleiche: 40, I, 35, 7; 5, 621, 26.

<sup>53</sup> 26, 278, 34 = Cl. 3, 364, 28.

<sup>54</sup> 40, I, 105, 2.

<sup>55</sup> 40, I, 311, 12.

zwingend aus dem vorliegenden Buchtext als solchem hervor, vielmehr findet der Text eben im Rahmen dieses weiteren Geschehens seinen eindeutigen Sinn. Dabei wird dieser Bereich nicht etwa bewußt als eigene Größe festgestellt, die nun das ausgehende Wort normieren dürfte. Vielmehr ist es das Wort selbst, das diesen seinen Rahmen mit sich bringt, indem es in solchem Rahmen ergeht. Wenn das so ist, dann drängt sich aber die Frage auf, ob in dieser Weise nicht doch Tradition mit dem rechten Schriftverständen verbunden ist.

Das damit angedeutete Problem deckt sich nicht mit der Frage nach der Bedeutung des altkirchlichen Dogmas bei Luther, gleichwohl dürften die hier auftauchenden Gesichtspunkte für das Thema der Tradition bei Luther von entscheidender Bedeutung sein; so darf dieser Komplex hier nicht unberührt bleiben.

Luther hat sich nicht nur mehrmals ausdrücklich zum altkirchlichen Dogma bekannt<sup>56</sup>, es finden sich auch in seinen Schriften auf Schritt und Tritt Äußerungen, die auf dieses Dogma Bezug nehmen und es verteidigen<sup>57</sup>. Nach seiner Überzeugung wird damit freilich nicht eine zweite Lehrquelle anerkannt; diese Funktion bleibt allein der Schrift vorbehalten. Das Dogma wird vielmehr deswegen rezipiert, weil Luther darin ausgesprochen findet, was die Schrift sagt<sup>58</sup>. Daß die Dinge bei Luther etwa so liegen, das dürfte heute kein ernst zu nehmender Historiker bestreiten. Es fragt sich aber, wie man diesen Tatbestand zu beurteilen hat, und hier gehen die Meinungen weit auseinander.

Gewiß sind sich alle Reformatoren grundsätzlich in der Bewertung des altkirchlichen Dogmas einig<sup>59</sup>. Im Streit um das Abendmahl taucht aber auf Seiten der Zwinglianer eine bestimmte Vorstellung von Luther auf, wie sie dann die Folgezeit bestimmt hat. Hier wird nämlich zum erstenmal geschieden zwischen bestimmten Motiven der Theologie Luthers, die das eigentliche Anliegen des Reformators zum Ausdruck bringen, und zwischen anderen, mit denen Luther noch dem Katholizismus verhaftet geblieben ist<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> 26, 499—509 = Cl. 3, 507, 29—515, 14; 50, 197, 1—200, 6; 50, 262—283; 30, I, 130, 19—30; 30, I, 182, 16—192, 34; vgl. auch 30, III, 552, 32—553, 10.

<sup>57</sup> Ein Beispiel dafür sind seine Predigten über das Johannesevangelium; vgl. bes. 46, 538—789.

<sup>58</sup> Natürlich übernimmt Luther das Dogma nicht in Bausch und Bogen. P. Althaus urteilt: „Im einzelnen hat Luther allerdings manche Kritik an Formeln des Dogmas geübt und ist frei ihnen gegenüber, läßt auch anderen Freiheit, wenn nur die Sache gewahrt bleibt“ (Theologie Luthers S. 20).

<sup>59</sup> Vgl. J. Koopmans, Das altkirchliche Dogma in der Reformation. Diese Grundhaltung schließt Meinungsverschiedenheiten bei einzelnen Lehren nicht aus. Luthers Vorstellung von der „Person“ des Gottmenschen dürfte stärker die Einheit der Naturen betonen als dies auf reformierter Seite geschieht.

<sup>60</sup> Dies zeigt einerseits schon der Titel von Zwinglis Kampfschrift aus dem Jahr 1527: „Daß diese Wort . . . ewiglich den alten einigen Sinn haben werden, und Martin Luther

Luther seinerseits war freilich der Überzeugung, gerade mit dieser Lehre vom Abendmahl, wie sie hier unter das Verdikt des Katholischen gestellt wurde, lediglich das klare Wort der Schrift zur Geltung zu bringen. Gleichwohl bestand von nun an auch in der Folgezeit gegen ihn der Verdacht, daß er sich nicht vollständig genug von den Relikten des Mittelalters habe reinigen können. Die Aufgabe, die sich von daher nahelegt, ist dann die, die Theologie Luthers zu befreien von irrtümlich mitgeschleppten Elementen. Dies wurde in neuerer Zeit geradezu zum Programm in der Schule von Albrecht Ritschl. Daß dafür Anregungen Schleiermachers maßgebend waren, ist möglich<sup>61</sup>. Der Komplex, der nun umstritten wird, ist eben das altkirchliche Dogma. Daß Luther daran hängt, ist auch für diese Forscher keine Frage. Das hat etwa ein Adolf von Harnack entschieden unterstrichen. Ja, so sagt man, Luther hat in der Wertschätzung des Dogmas sogar seine Zeitgenossen weit hinter sich gelassen: was sonst weithin zu einer fremden Reliquie geworden war<sup>62</sup>, ist für Luther unaufgebarer, persönlicher Besitz. Im Dogma findet er ausgesprochen, wie Wilhelm Herrmann es formuliert, „was sein Glaube tatsächlich an Jesus Christus hatte, die Erlösung aus Not und Sünde“<sup>63</sup>. Damit wird diese Tradition allerdings in einer Weise ernstgenommen, die weit über das hinausgeht, was das Dogma selbst ursprünglich meinte. Die Art, wie Luther das Dogma gebraucht, sprengt die Vorstellungswelt des historischen Dogmas. In alte Schläüche wurde neuer Wein gefüllt. Nun mag zwar Luther selbst gemeint haben, er könnte seine Rechtfertigungslehre, sein persönliches Christentum ohne weiteres mit jenen alten Formeln verbinden; der Historiker hat demgegenüber doch die Pflicht, hier zu unterscheiden zwischen der wahren Absicht Luthers und der Form, in die er sie kleidete. Es besteht also die Aufgabe, gerade für den gewissenhaften Historiker, die traditionellen Elemente von den eigentlich reformatorischen zu sondern<sup>64</sup>. Dabei wird mehr oder weniger deutlich voraus-

mit seinem letzten Buch seinen *und* (Hervorhebung von mir) des Papstes Sinn gar nicht gelehrt noch bewährt hat...“ (CR, Zwingli 5, 805). Auf der anderen Seite will Zwingli Luther seine Verehrung aber nicht versagen (5, 817, 19–818, 3).

<sup>61</sup> Vgl. folgende Äußerung: „War nicht auch unser Luther ein solcher und fing erst an, über seine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt, ihren Bestand festzuhalten, so daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion war?“ (Also nicht sie selbst!) F. Schleiermacher, 1. Sendschreiben an Lücke (= Der christliche Glaube, Gotha 1889, S. 10).

<sup>62</sup> Dieses Urteil wird man kaum pauschal fällen können, doch dürfte es etwa auf die Haltung des Erasmus zutreffen.

<sup>63</sup> W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 7 Tübingen 1921, S. 118.

<sup>64</sup> Eine solche Beurteilung Luthers wirkt bis in die jüngste Vergangenheit nach. Thomas Mann etwa entwirft (wohl unter dem Einfluß von R. Niebuhr) im „Doktor Faustus“ eine Karikatur des Reformators. Dieser scheint dabei mehr dem Mittelalter verhaftet, als der Neuzeit anzugehören. Die Reformation ist als „Brücke“ zwischen diesen beiden Zeiten auch in beiden verankert.

Man vergleiche übrigens auch das Urteil, das Voltaire über Pascal fällt: « Je respecte le génie et l'éloquence de M. Pascal, mais plus je les respecte, plus je suis persuadé qu'il

gesetzt, daß diese Verbindung von altem Dogma und persönlichem Glauben, wie man sie bei Luther zu finden meinte, sachlich nicht aufrechtzuerhalten ist. Griechische Spekulation und Luthers Personalismus sind unvereinbar, objektive Seinsmetaphysik und persönlicher Glaube lassen sich nicht verbinden. Wenn Luther trotzdem seinen Glauben im alten Dogma finden konnte, so erlag er einer Illusion.

Gegen diese Auffassung wurden auch Einwände laut. Schon W. Dilthey hat darauf hingewiesen, daß Luthers Rechtfertigungslehre ohne die Anerkennung von Heilstatsachen in der Luft hängt und in sich zusammenstürzt<sup>65</sup>. Diese Kritik setzte sich dann mit dem Aufkommen der dialektischen Theologie weithin durch. So bemüht sich H. J. Iwand nachzuweisen, daß bei Luther „Rechtfertigungslehre und Christusglaube“ zusammengehören<sup>66</sup>. Am nachdrücklichsten hat wohl J. Koopmans auf diesen Tatbestand hingewiesen<sup>67</sup>. Auf der anderen Seite finden sich aber auch heute Lutherforscher, die mehr den Unterschied betonen, der zwischen Luthers eigentlichen Absichten und den mitgeführten traditionellen Elementen besteht<sup>68</sup>.

Begibt man sich auf den Standpunkt des Historikers, so wird man ohne Mühe feststellen können, daß das Dogma der Kirche sich ständig wandelt. Dieser Satz ist so banal, daß man kaum wagt, ihn niederzuschreiben. Das also wird kaum zu bestreiten sein, daß von Kirchenvater zu Kirchenvater, von Konzil zu Konzil und erst recht von der alten Kirche bis hin zu Luther erhebliche Unterschiede bestehen. Selbst gleiche Formulierungen erhalten im Gesamtgefüge einer anderen Theologie einen neuen Sinn, so daß man allen-

---

aurait lui-même corrigé (!) beaucoup de ces Pensées, qu'il avait jetés au hasard (!) sur le papier pour les examiner ensuite: et c'est en admirant son génie que je combats quelques-unes de ses idées» (Philosophische Briefe 25).

<sup>65</sup> W. Dilthey, Gesammelte Schriften II, S. 54—63. Auch Dilthey scheidet zwischen Traditionellem und Neuem bei Luther. Mit Nachdruck wird aber festgestellt: „Dieser Zusammenhang religiöser Begriffe ist nicht der Ausgang des Dogmas, das ‚Ende des alten dogmatischen Christentums‘, sondern *hat dieses überall zu seiner notwendigen Voraussetzung*. Er (Luther) steht und fällt selbst mit dem Dogma ... die Rechtfertigungslehre selbst existiert nur so lange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen gelten“ (S. 56 f.).

<sup>66</sup> Allerdings dürfte H. J. Iwand mehr von der Voraussetzung ausgehen, daß „Rechtfertigungslehre“ und „Christusglaube“ Gegenpole sind, die bei Luther dann in vielfältiger Weise miteinander verkoppelt werden. Dabei wird nicht in hinreichendem Maß deutlich, daß beides von Anfang an eine Einheit bildet.

<sup>67</sup> J. Koopmans, Das altkirchliche Dogma in der Reformation. Vgl. ferner: E. Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther (= *Peregrinatio*); W. Maurer, Die Einheit der Theologie Luthers (ThLZ 75, 1950); E. Wolf, Asterisci und Obelisci zum Thema: Athanasius und Luther (ET 18, 1958).

<sup>68</sup> So wird man es wohl zu verstehen haben, wenn G. Ebeling (Evangelienauslegung) die traditionellen Elemente in Luthers Hermeneutik (und damit etwa die Bedeutung des altkirchlichen Dogmas) vorneweg behandelt und dann bei der Darstellung von Luthers eigentlicher Hermeneutik dafür keinen Raum mehr hat. Selbst die Darstellung der Theologie Luthers von Paul Althaus hält es für richtig, die Rezeption des alten Dogmas und das Neue in Luthers Christologie getrennt darzustellen.

falls mehr oder weniger große Verwandtschaften wird feststellen können, nie aber eine Einheit oder Identität. Das gilt auch innerhalb dessen, was wir altkirchliches Dogma nennen, es gilt sogar vom Neuen Testament<sup>69</sup>.

Nun ist es aber die Frage, ob eine solche Betrachtung von Einzelfiguren, Einzeltheologen, Einzeltheologien, Einzelmotiven, wie sie der üblichen historischen Methode entspricht, überhaupt ausreichend ist. Auf diese Weise kann nämlich schwerlich der wirkliche Zusammenhang in den Blick kommen. In jedem Einzelfall muß immer wieder nach vorn und hinten irgendwie ein Zusammenhang vorausgesetzt werden, in den das betreffende Ereignis eingereiht ist. Wenn es sich dabei nun um die Wirklichkeit der Geschichte handeln soll, dann muß dieser irgendwie vorausgesetzte Zusammenhang letztlich die Welt überhaupt sein. Innerhalb ihrer mögen nun noch vielerlei spezifische Beziehungen diese Größe mit einer anderen verknüpfen. Es braucht hier nicht erörtert zu werden, inwieweit eine historische Untersuchung gut daran tut, in diesen Untergrund des Geschehens vorzudringen. Daß damit, je weiter eine Forschung sich von den eindeutig feststellbaren Tatsachen weg in deren wirkliche Basis und Wahrheit hineinzuzeigen versucht, die Gefahr des Irrsens immer größer wird, ja allgemeingültige Ergebnisse kaum mehr zu erzielen sein werden, dürfte klar sein. Wie dem auch sei, so wäre es doch falsch, wenn man die Existenz eines solchen Untergrundes leugnen wollte.

In unserem Zusammenhang ist demnach zu fragen, ob es nicht auch zwischen Luther und der alten Kirche einen Zusammenhang in jenem tieferen Bereich von Wirklichkeit gibt. Wir dürfen uns dabei vielleicht an sein eigenes Zeugnis halten. Sein ganzes Auftreten versteht der Reformator als Dienst an der Kirche. Das ist in seinem Sinne dasselbe wie Dienst Christi. Nun ist Luther allerdings der Überzeugung, daß Kirche in diesem Sinne nicht erst von ihm aufgebracht worden ist. Weil es einen Christus gibt, den im Glauben zu ergreifenden, und weil es das eine Heilshandeln Gottes gibt, deswegen gibt es auch die eine Kirche. Von hier aus ist es nun nicht nur kein Zufall, sondern ist es im strengen Sinn notwendig, daß die sachliche Identität des eigenen Glaubens mit dem Glauben aller anderen Christen, namentlich der Apostel und der alten Väter postuliert wird. Wenn es gilt, daß er, Luther, mit seinem Glauben an das Evangelium Glied der einen Kirche ist, und wenn die Väter wirklich an Christus glaubten, dann muß beider Glaube sachlich identisch sein, auch dann, wenn nicht alle Einzeläußerungen übereinstimmen. Dies ist tatsächlich die Überzeugung, die Luther äußert, indem er die Väter für sich in Anspruch nimmt<sup>70</sup>. Der Zusammenhang und die Identität, die hier vorliegen, bestehen in der Wirklichkeit der Kirche.

<sup>69</sup> Darin besteht das gute Recht von E. Käsemanns Aufsatz „Begründet das Neue Testament die Einheit der Kirche?“ (= ET 11 1951/52 und Exegetische Versuche und Be- sinnungen I, Göttingen 1960).

<sup>70</sup> 18,642,4; 18,648,3—649,3. Vgl. oben S. 113.

Damit dürfte einerseits deutlich sein, daß die hier ins Auge gefaßte sachliche Übereinstimmung zwar bekannt, kaum aber auf Grund der vorliegenden Äußerungen zweifelsfrei nachgewiesen werden kann. Auch die Wirklichkeit der Kirche muß zunächst geglaubt werden. Auf der anderen Seite fand sich nun aber von da aus Luther immer wieder im schriftgemäßen Bekenntnis, so wie es als Bekenntnisformel vorliegt, mit den Vätern der Kirche zusammen. Die postulierte Einheit kommt zum Ausdruck gerade im gemeinsamen Bekenntnis.

Dies muß zunächst festgehalten werden. Von hier aus mag man es dann jeweils im einzelnen prüfen, inwiefern Luther altkirchliche Überzeugungen aufgenommen oder inwiefern er sie umgeformt hat. Nach meinem Urteil wird der Abstand zwischen Luther und der alten Kirche im allgemeinen eher überschätzt<sup>71</sup>.

Nun sagt Luther: „Auch wenn meine Freunde schon seit vielen Tagen klagen, wie häretisch, gottlos und blasphemisch ich sei, weil ich die Kirche Christi und die Heiligen Schriften nicht so bewahre, wie es im Sinne des

<sup>71</sup> Die Unterschiede zwischen Luther und dem Dogma werden gewöhnlich in zwei Richtungen herausgearbeitet; einerseits wird ein grundsätzlicher Gegensatz betont, den ich den „kategorialen“ nennen will, und auf der anderen Seite findet man eine Reihe von materialen Unterschieden und Gegensätzen.

Vom Dogma wird behauptet, es spreche im Unterschied zu Luther lediglich in objektiven Kategorien, von Seienden, von Substanzen. Ungelöst bleibe dabei aber das Problem, wie das objektiv Vorgestellte je meinen persönlichen Glauben betreffen kann.

Luther hat freilich immer wieder dazu aufgefordert, das Dogma nicht bloß nachzusprechen, sondern mit dem hier Gesagten auch wirklich ernst zu machen. Das heißt für ihn zu glauben, daß Christus allein aus Gnaden rechtfertigt. Auf der anderen Seite kann es aber diese Rechtfertigung nicht geben, wenn nicht tatsächlich Gott für uns am Kreuz gestorben ist. Es bereitet ihm keine Schwierigkeit, die Aussage „Gott ist“ zu verbinden mit dem „Gott handelt an mir“. Dieses Problem entsteht gar nicht erst, weil es in der Anbetung des Heils durch Wort und Sakrament von vornherein gelöst ist. Es spielt das Kategoriale bei Luther eindeutig die zweite, untergeordnete Rolle: Luthers Personalismus, wenn man es so nennen will, entsteht aus seinem Glauben und nicht umgekehrt. Auch ist Luther davon überzeugt, daß Gott sich im Wort eindeutig und adäquat ausspricht. Deshalb ist Lehre notwendig und möglich.

Bei den einzelnen Lehrstücken liegt der Hauptunterschied wohl in folgendem: Vergleicht man mit Luthers Theologie die Lehre der alten Kirche, so scheint hier der für Luther entscheidende Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott und dem an die Rechtfertigung offensichtlich vernachlässigt. Und dies wäre ein schwerwiegender Mangel. Allerdings ist hier Vorsicht geboten. Unbestritten ist zunächst, daß jedenfalls die orthodoxen Theologen wie Athanasius dem im Dogma Ausgesprochenen eine soteriologische Bedeutung beigemessen haben, es für heilsnotwendig hielten. Insofern dürfte auch für sie die Lehre von der Person Christi unabtrennbar gewesen sein vom Werk Christi. Es ist aber sogar möglich, daß sich in den Kämpfen um die Art und Weise, wie in Christus die NATUREN sich vereinigen (nach dem Chalcedonense), doch auch solche Gesichtspunkte, wie die von Luther nun allerdings ausdrücklich gemachten, mitgespielt haben.

Wenn man es aber für unerlässlich hält, die altkirchlichen Elemente auszuscheiden, dann muß man zugleich zugestehen, daß man damit auch Luther fahrenläßt. Sollte das Dogma erledigt sein, so läßt sich auch die Theologie Luthers nicht halten.

Katholischen ist, so glaube doch ich im Vertrauen auf mein Gewissen, daß sie sich täuschen und daß ich die Kirche Christi und was dazu dienen kann, sie zu schmücken, in Wahrheit liebe.“<sup>72</sup> Diese Beteuerung dürfte schwerlich nur eine Anbiederung bei seinen römischen Gegnern sein. Vielmehr ist Luther tatsächlich davon überzeugt, daß er der Kirche diene. Das ist es, was ihn zum Reformator hat werden lassen, nicht Verneinung der Kirche, sondern Liebe zu ihr.

Nun können freilich die Meinungen darüber, was Kirche sei, weit auseinandergehen; dies zeigen die Kontroversen zwischen den Konfessionen zur Genüge. Es ist also nötig, das, was Luther hier meint, noch näher zu umreißen.

Luthers theologische Bemühungen kreisen um die eine Frage, wie kann ich vor Gottes Gerichtsurteil gerettet werden, wie kann ich eingehen zum Heil. Wo das von Christus erworbene Heil verkündet und geglaubt wird, da ist Kirche.

In den Zusammenhang dieser *Austeilung* des Heiles gehört auch das Wort. Damit ist allerdings zu wenig gesagt, denn das Wort ist der maßgebende Träger dieser Heilsübermittlung, das Wort ist das wichtigste Heilmittel<sup>73</sup>. Das bedeutet aber — und damit haben wir den entscheidenden Punkt dieses Abschnittes erreicht —, daß dann dieses Heilgeschehen und die Klarheit der Schrift für Luther verbunden sein müssen. Die ganze bisherige Untersuchung sollte gezeigt haben, daß Luther unter „Wort“ in erster Linie das Wort der Predigt versteht. Das heißt gleichzeitig, daß es im vollen Sinne Wort eben nur dann gibt, wenn das Wort im Dienste dieses Heilgeschehens steht, wenn solche Austeilung im Wort sich ereignet.

Die Frage, die sich damit ergibt, ist die, wie sich nun das Wort und das Heilgeschehen (wie ich der Kürze halber sagen möchte) zueinander verhalten. Sollte das Wort für sich bestehen und das Heilgeschehen nicht mehr sein als das Ergebnis des Wortes? Oder sollte umgekehrt jenes Heilgeschehen der entscheidende Rahmen sein, der in der Art einer Tradition das Wort begrenzte? Oder besteht bei Luther etwa ein Zirkel zwischen dem Wort einerseits und diesem Geschehen andererseits?

An sich wäre es nun erforderlich, diesen Fragen nachzugehen auf der ganzen Strecke von Luthers Leben, die uns zugänglich ist. Dies ist hier nicht

<sup>72</sup> 1, 625, 25 = Cl. 1, 143, 19: „Etsi amici mei me haereticum, impium, blasphemum iam multis diebus clament, quod Ecclesiam Christi et scripturas sanctas non teneam catholico sensu, ego tamen, fatus conscientia mea, credo eos falli, me vero diligere Ecclesiam Christi et decorem eius.“

<sup>73</sup> Mit diesen Sätzen soll nicht das Wort gegen das Sakrament ausgespielt werden. Das Geschehen der Austeilung des Heils, an der alles hängt, vollzieht sich auf vielfältige Weise, „durch predigen, teuffen, geist (= Geisteszuteilung, Inspiration), lesen (der Schrift), glauben, essen (der Abendmahlsgabe), und wie er wil, wo er ist und was er thut“ (26, 295, 35 = Cl. 3, 377, 20). Allerdings ist darunter das Wort die deutlichste und klarste Weise. Doch ist das, was im Sakrament dargeboten wird, nichts anderes als das, was das Wort sagt.

möglich. Nach der allgemeinen Erfahrung wird wohl auch Luther die ersten Vorstellungen von „Gott“ oder von „Christus“ sich gebildet haben unter dem Einfluß seines Elternhauses und des gottesdienstlichen Lebens, an dem er teilnahm. Gerade diese ersten Eindrücke pflegen prägend zu sein, doch können wir in diesem Falle kaum mehr hoffen, in diesen Überlieferungsvorgang einzudringen. Man kann aber doch wohl annehmen, daß Luther von ganz bestimmten Vorstellungen oder wenigstens Tendenzen geleitet war, als er die Beschäftigung mit der Bibel aufnahm. Dabei — wie immer es sich im einzelnen vollzogen haben mag — kam es jedenfalls so weit, daß dieses Wort zu einem sprechenden Wort wurde, das die entscheidende, die lösende Botschaft des Evangeliums verkündete. Das bedeutete gewiß, daß das Wort etwas Neues zu sagen hatte, was über Luthers bisherige Vorstellungen hinausging. Insofern erwies sich das Wort als stärker gegenüber dem Vorverständnis Luthers. Gleichwohl dürfte dieses Neue nicht lediglich aus dem Nichts aufgegangen sein. Der Gott, dessen Gnadenzuspruch jetzt entdeckt war, war vorher nicht einfach unbekannt, wenn er auch vielleicht verzerrt gesehen wurde. Was ist hier also wohl das Primäre gewesen: die überlieferte Vorstellung oder das verkündigte Wort? Es wird sehr schwer sein, auf diese Frage eine fundierte und befriedigende Antwort zu geben. Eher durchsichtig scheint mir dagegen die Position des späteren Luther. Und hier ist es ganz offenkundig die entscheidende Aussage, daß allein das Wort zu gelten habe. Dies darf von einer Lutherinterpretation auf keinen Fall mißachtet werden. Das heißt, daß nach Luthers Überzeugung das verkündigte Wort ausreicht, alles, was von Gott, von Christus, von unserem Heil zu wissen nötig ist, uns zu verkündigen. Demnach stammt die entscheidende, die maßgebende Vorstellung von Gott (und von dem, was damit alles zusammenhängt) jedenfalls aus dem Wort, wobei es vernachlässigt werden kann, ob oder wie ich sonst ein Vorverständnis von Gott habe. Luthers These vom *verbum solum* bedeutet also zunächst einmal, daß es keine rechte Tradition geben kann, die nicht aus dem vernommenen Wort stammt. Was immer uns sonstwie zugekommen sein mag, es kann, wenn es recht sein soll, nicht etwas anderes sein, als das, was das Wort sagt.

Aus dem bisher Ausgeführten ergeben sich für unsere Hauptfrage nach dem Verhältnis von „Wort“ und dem, was wir kurz das „Heilsgeschehen“ nannten, jedenfalls folgende Abgrenzungen. Wenn Luthers These „*scriptura sola*“ gilt, dann kann nicht das Wissen um das Heilsgeschehen das Verständnis des Wortes normieren, es kann nicht die für sich genommene Funktion des Wortes diesem erst seinen Sinn verleihen, dergestalt, daß diese Funktion, abgelöst vom Wort, eigens gewußt werden könnte.

Wenn Luther sich allein auf das Wort zurückziehen kann, so bedeutet das aber weiter, daß für ihn jedenfalls in der Hauptsache kein deutlicher Unterschied besteht zwischen dem Heilsgeschehen und dem Wort. Das Wort wird nicht lediglich als Träger, als Vehikel des Heilsgeschehens verstanden, son-

dern dieses vollzieht sich gerade im Wort. Die vom Wort ausgesagte oder übermittelte Sache, das, was wir hier Heilshandeln nennen und was man auch in bestimmtem Sinne als Tradition auffassen kann, befindet sich im Ereignis der Verkündigung nicht vor oder neben dem Wort, sondern eben im Wort. Das Wort ist Wort, indem es die Auseilung des Heils bewirkt; beides ist in der Verkündigung untrennbar<sup>74</sup>.

Es läge nun nahe, sich mit dieser Feststellung zu begnügen und an dieser Stelle abzubrechen. Damit wäre aber noch nicht hinreichend deutlich geworden, was hier Wort heißt. Wenn Luther das „sola scriptura“ betont, so meint er damit eben das gepredigte Wort, das uns den Glauben zuspricht. Das bedeutet aber, daß dieses Wort nur so und nur dann ist, was es ist, wenn es in dieser Funktion steht<sup>75</sup>.

Das Wort sagt etwas Bestimmtes, klar Umrissenes<sup>76</sup>. Es verkündigt das Evangelium, es spricht uns von Christus, von seinem Leiden und Sterben und von seinem Auferstehen, die für uns geschehen sind, es spricht von Gott selber, macht von ihm bestimmte Aussagen, läßt ihn uns in ganz bestimmter Weise gegenübertreten. Das Wort wird deshalb nur dort recht verstanden, wo beachtet wird, daß es eben das Wort von bestimmten Inhalten ist. In diesem Sinne gehört zum Wort eine ganz bestimmte Tradition notwendig mit hinzu. Es braucht hier wohl nicht noch einmal betont zu werden, daß diese Tradition im Worte liegt und nicht eine eigene, vom Wort unabhängige, diese normierende Rolle spielen kann.

Mag nun also bei Luther das Wort und die Sache eine Einheit bilden, so wird man diesen Umstand nur dann recht würdigen können, wenn man sieht, daß diese Verbindung keineswegs notwendig ist. Diese Vorstellungen

<sup>74</sup> Diese Sätze gelten im Hinblick darauf, was sich im Vorgang der Verkündigung vollzieht. Es ist natürlich nicht Luthers Meinung, daß das Heilsgeschehen außerhalb der Verkündigung keine Existenz hat. „Darumb sagen wir, ym abendmal sey vergebung der sunden nicht des essens halben, odder das Christus daselbs der sunden vergebunge verdiene odder erwerbe, sondern des worts halben, dadurch er solche erworbene vergebung unter uns austeilet und spricht ‚das ist mein leib, der fur euch gegeben wird‘, Hie hörestu, das wir den leib als fur uns gegeben essen und soldhs hören und gleuben ym essen, drumb wird vergebung der sunden da ausgeteilet, die am creutz doch erланget ist“ (26,294,30 = Cl.3, 376, 35).

<sup>75</sup> Im Zeitalter der Orthodoxie gab der „Rathmann'sche Streit“ Anlaß, die Frage zu erörtern, ob die Bibel lediglich „in usu“ das Wort Gottes sei oder auch sonst. Für Luther gehört der rechte Gebrauch des Wortes notwendig zum Wort mit hinzu. Andernfalls entartet das Wort der Schrift zum bloßen Text. Insofern müßte man Rathmann zustimmen. Es ist aber auch auf der anderen Seite zu sehen, daß dieser *usus verbi* für Luther nicht etwas ist, was zum gesprochenen Wort erst noch hinzutreten muß, was vielleicht auch wegbleiben kann. Weil Luther vom *verbum praedicatum* ausgeht, darum ist hier, beim Hören auf das Wort, tatsächlich zu gewärtigen, daß Gott spricht. Weil zum Wort der *usus* mit hinzugehört, darum kann es nicht in einem besonderen Akt des *usus* lebendig werden.

<sup>76</sup> Diese Umrissenheit des Wortes ist von weitreichenden Konsequenzen. Damit wird nämlich Gott zu einem ganz Bestimmten, der in Offenbarung sich kundgeben muß, weil er nicht das allgemeine göttliche Grundprinzip der Welt ist.

von Gott oder von Christus, wie sie sich für Luther mit diesen Texten verbinden, müssen nicht notwendig dazu gehören. Das wird auf den ersten Blick deutlich, wenn man die Auslegung, die etwa das Alte Testament in der jüdischen oder auch in einer rein historischen Exegese findet, mit der Art und Weise, wie Luther diese Texte auffaßt, vergleicht.

Selbst im Hinblick auf das Neue Testament räumt Luther ein, daß die Vernunft sehr wohl sagen kann: „Wo stehets geschrieben, ... das Christus sich warhaftigen Gott rhümet oder nennet? Ist er warhaftig Gott, warumb feret er nicht frey eraus und spricht: Ich bin Gott? Wenn es solt so gewis sein und so grosse macht daran lege, solchs zu gleuben, so hette ers wol dürre gesagt und mit namen ausgedruckt etc.“ Aber dabei sieht sie, die offenbar nicht ganz ohne Anhaltspunkt so denkt, in ihrer Blindheit nicht das, „des doch die gantze Schrifft (sonderlich des Newen testaments) vol ist“<sup>77</sup>. An dieser Äußerung ist nicht nur das bemerkenswert, daß eine rein vernünftige Betrachtungsweise diese Texte nicht unbedingt immer im Sinne der kirchlichen Tradition auffassen muß. Luther kann sich dagegen auf andere Schriftstellen stützen. Genaugenommen nimmt er aber „die ganze Schrift“ für sich in Anspruch. Es gilt also grundsätzlich, daß die Schrift in ihrer Gesamtheit von diesem Christus zeugt. Daß sie das tut, nicht nur Aussagen enthält, die in diese Richtung weisen, das ist die Grundüberzeugung des Reformators, über die er nicht diskutiert.

Im einzelnen lassen sich nun viele Beispiele dafür beibringen, wie Luther verschiedene Texte von dem her auslegt, was nach seiner Überzeugung der Gesamtkopus der Schrift ist. In welchem Umfang Luther das Alte Testament auf Christus hin auslegt, kann man der Darstellung von H. Bornkamm „Luther und das Alte Testament“ entnehmen<sup>78</sup>. Auch G. Ebeling weist darauf hin, daß für Luthers Evangelienauslegung die altkirchlichen Lehrentscheidungen maßgebend waren, wobei er freilich vor allem bestrebt ist, das Neue an Luthers Auffassung des Dogmas hervorzuheben<sup>79</sup>.

Zur Veranschaulichung möchte ich darüber hinaus auf zwei Stellen aus Luthers „Operationes in Psalmos“ hinweisen. Wie er das Ganze des Psalters verstanden wissen will, das zeigt sich darin, daß er nach der Auslegung von Psalm 5 einen Exkurs einlegt über das „Gloria Patri“<sup>80</sup>. Im Geiste dieser Anbetung sollen alle Psalmen gelesen werden. Aufschlußreich ist auch seine Auslegung des Tetragramms<sup>81</sup>. Wenn er auch dieser Auffassung nicht ganz sicher ist, so möchte er doch vertreten, „daß der vierbuchstabige Name ein Symbol für den Namen der Heiligen Trinität ist und ein Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, der jetzt geoffenbart ist, damals

<sup>77</sup> 45, 543, 24 und 32.

<sup>78</sup> Bes. Kapitel IV S. 69—184.

<sup>79</sup> Evangelienauslegung S. 239—249.

<sup>80</sup> 5, 197, 36—199, 19.

<sup>81</sup> 5, 184, 37: „... nomen Tetragrammaton esse symbolum nominis sanctae trinitatis, et nomen patris et filii et Spiritus sancti, nunc revelatum, tunc sub quattuor literis fuisse adumbratum.“

aber unter den vier Buchstaben verhüllt war“. Dies versucht er dann durch eine ausführliche Operation zu erhärten, indem er „ex ipsis literis, ex numero, ex significatione earum“ argumentiert. Dabei erwähnt er auch, daß vertreten wird, man brauche dem Tetragramm nur den Buchstaben „schin“ einzufügen, um daraus den Namen „Jesus“ zu erhalten<sup>82</sup>. Von dieser Meinung wünscht er, sie möge „erwiesen und wahr sein“<sup>83</sup>. Er ist sich also des spekulativen Charakters dieser Auslegung bewußt, doch erscheint ihm ihr Ergebnis als überaus sinnvoll. Es käme darin nämlich zum Ausdruck, daß Jesus der eigentliche Inbegriff Gottes ist.

Es gibt für Luther offenbar ein Durchtragendes, an dem er sich jeweils orientieren kann, ein Beständiges, von dem her die Schrift jeweils im einzelnen verstanden wird. Um den Einwand zu entkräften, es fänden sich doch auch viele sprachlich undeutbare Stellen in der angeblich so klaren Schrift, kann Luther sagen: „Weysz ich aber, was ich glewb, szo weysz ich, was ynn der schrifft stehet, weyl die schrifft hat nit mehr denn Christum und Christlichen glawben ynn sich. Drumb, wen der glawb die schrifft nur höret, szo ist sie yhm szo klar und liecht, das er on aller Vetter (Väter) unnd lerer gloszen spricht: Das ist recht, das glewb ich auch.“<sup>84</sup> Diese ganze Äußerung zielt darauf ab, zu betonen, daß die Schrift aus sich heraus klar redet und nicht erst des Placet einer außer ihr bestehenden Institution bedarf, seien es nun die Kirchenväter oder die Schriftausleger. Insofern wird die „Tradition“ scharf abgelehnt. Vielmehr ist dem Glauben ein Wissen eigen, das geradezu als Schlüssel für die Schrift dient. Diesem Wissen eröffnet sich die Schrift als klar. Das Wissen, das der Glaube von Christus hat, bildet demnach geradezu das Mittel, durch welches die clarificatio scripturae zu stande kommt. Man wird dabei aber nicht vergessen dürfen, daß der Glaube nicht sein könnte ohne das Wort, dem er seine Existenz verdankt.

Wenn aber die Zusammenordnung von Text und Sache, wie sie für Luther selbstverständlich ist, keine absolut notwendige ist, so ergibt sich die Frage nach ihrer sachlichen Berechtigung. Hat Luther denn mit seiner Auffassung vom Wort nicht die Schrift vergewaltigt? Wird nicht der, der sich einfach

<sup>82</sup> Diese These stammt (nach einem Hinweis von W. Maurer) aus Reuchlins „De verbo mirifico“.

<sup>83</sup> 5,187,7. Aufschlußreich sind auch Luthers Ausführungen an der Stelle 26,470, 1—472,31 (= Cl. 3,482,13—485,8). Eine neue Deutung der Stelle Lk.22,20 b paßte sehr gut zu seiner Auffassung vom Abendmahl, sie läßt sich aber nicht sicher erhärten und deshalb kann er auf sie verzichten. Dies fällt ihm um so leichter, als die bisherige Deutung jedenfalls ungefährlich ist. Es ist öfter geschehen, daß man richtige Meinungen mit falschen Texten verbunden hat: „Wie sonst die lieben Veter die schrifft offt und on fahr (ohne Gefahr) an uneben ort, doch ynn gutem und nützlichem verstand gefurt haben.“ Das war „kein schedlicher feyl“ (26,471,6 und 3).

<sup>84</sup> 8,236,18, zit. bei F. Kropatschek, Schriftprinzip S. 195 A.1 u.a. Vgl. auch 5,443,31. „Der Psalm 16 ist zwar sprachlich sehr dunkel; trotzdem gilt nach Luther: „Neque enim ullus alius (psalmus) tam clare de passione et resurrectione personali Christi loquitur“ (als Psalm 16).

dem Text überläßt, möglicherweise in andere Bahnen gedrängt, als der Reformator? Kann man wirklich aus allen Teilen der Bibel die Rechtfertigungslehre herauslesen?

Man wird zuerst sehen müssen, daß die angegebenen Stellen aus dem Alten Testament irreführend sind. Hier ist nämlich der Abstand zwischen dem ursprünglichen historischen Sinn und Luthers Auffassung besonders groß. Von solchen Stellen ist aber Luther ganz bestimmt nicht ausgegangen. Es gibt vielmehr für ihn andere, zentrale Aussagen, die „Christus“ deutlich aussprechen. Von solchen Stellen aus wird die ganze Schrift verstanden<sup>85</sup>. Luther ist durchaus als Exeget der Überzeugung, daß er mit seiner Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade die eigentliche Botschaft der Bibel wiedergibt, wie sie auch dort in aller Deutlichkeit ausgesprochen ist.

Weiter wird zu beachten sein, daß ein solches Verständnis auf keinen Fall fehlen kann. Die Schrift ist eben nicht lediglich eine Ansammlung von einzelnen Textstellen, sondern sie will eine Botschaft bringen. Wer sie überhaupt ernst nimmt, wird sie in irgendeiner Weise auch im Sinne Christi verstehen müssen, der freilich keine einfache Gegebenheit ist.

Wenn sich jedenfalls bei Luther Wort und Sache derart eng verschlingen, so hat dies seinen letzten Grund darin, daß wirklich Gott selbst in diesem Wort seine Wahrheit ausspricht und daß er selbst so ist, wie dieses Wort ihn verkündet. Diesen Bereich der Wirklichkeit Gottes betreten wir vor allem dann, wenn wir zu betrachten versuchen, welche Rolle für die clarificatio scripturae die Größe Geist spielt.

### c) *Heiliger Geist*

Was uns beschäftigt, ist die Frage, wie bei Luther die Klarheit der Heiligen Schrift zustande kommt. Luthers Auffassungen und Lehren vom Heiligen Geist interessieren uns hier nur in diesem bestimmten Zusammenhang<sup>86</sup>.

Man kann allerdings fragen, ob es wirklich berechtigt ist, hier überhaupt noch den Geist zu bemühen. Bei Luther kann man doch ständig finden, daß er sich einfach auf die Schrift beruft. Damit scheint aber irgendeine andere Größe, das Wort erst noch klarzumachen, ganz überflüssig zu sein.

<sup>85</sup> Stellen, an denen „Christus“ als der eigentliche Inhalt der Schrift bezeichnet wird, sind bei Luther zahlreich: z. B. 51, 4, 3—5, 5; 47, 66, 9—24; 39, I, 47, Thesen 49, 50, 57; 33, 165, 41; 5, 59, 34. R. Prenter weist darauf hin, daß sich der historische Jesus doch in deutlichen Gegensatz stellte zu den Vorschriften des Gesetzes; wollte man rein quantitativ verfahren, dann spräche das Alte Testament eher gegen ihn als für ihn (Schöpfung und Erlösung I S. 59).

<sup>86</sup> Die wichtigsten Arbeiten über Luthers Vorstellungen vom Heiligen Geist sind folgende: R. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther; R. Prenter, Spiritus creator. Vgl. ferner R. Grützmacher, Wort und Geist; E. Hirsch, Zum Geistbegriff bei Luther und Schwendfeld; K. D. Schmidt, Luthers Lehre vom heiligen Geist in Schrift und Bekenntnis.

Auf der anderen Seite ist Luther aber auch der Überzeugung, daß in der Heiligen Schrift der Geist spricht. Wie sehr das für ihn nicht bloß ein Lehrsatz war, sondern erlebte Wirklichkeit, das verrät sich gerade in ganz unprogrammatischen Bemerkungen, wie sie etwa gelegentlich im großen Galaterkommentar fallen. Wenn sich Gal. 2, 6 ff. ein Anakoluth findet, so muß man das schon entschuldigen: „Das mus man spiritui sancto zu gut halten in Paulo, Si non rethoricam (erg. regulam observat), quia loquitur ardore, et qui ardet loquendo non potest simul tenere regulas grammaticas.“<sup>87</sup> Auch in anderen Wendungen hört Luther den Geist reden. Aus solchem Anlaß stellt er grundsätzlich fest: „In einzelnen Worten ist das Feuer des Geistes und ist Leben.“<sup>88</sup> Das heißt aber zugleich auch: „Diese Worte stärken das Herz.“<sup>89</sup> In diesem Zusammenhang ist auch Luthers Auslegung von Gal. 2, 19 zu beachten. „Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe“, diese Formulierung des Paulus findet Luther ungeheuerlich.<sup>90</sup> Nicht einmal im Neuen Testament sonst findet man solche Sprache, bei „Matthäus und den andern“ nicht, näherungsweise noch bei Johannes. Die Kühnheit des Paulus geht über alles Menschenmaß hinaus; kein Heiliger, kein Laie hätte sonst so zu reden gewagt. Wenn Luther hier die Kühnheit des Paulus bewundert, so gewiß nicht allein wegen der glänzenden Formulierung, sondern auch wegen der damit ausgesprochenen ungeheuerlichen Sache. Es sind die ungeheure Schärfe des Gesetzes und die unerhörte Gnade des Evangeliums, die uns zutiefst in das Herz dringen. Also nicht nur in sprachlich eigentümlichen Formulierungen, sondern besonders in diesen zentralen Aussagen spricht nach Luther der Geist. Deshalb kann Luther sagen: Die Bibel ist „des heiligen geists eigen, sonderlich buch, schrift und wort“<sup>91</sup>. Dies zeigt sich dann auch darin, daß im Wort tatsächlich die Kraft des Geistes zu spüren ist.

Wir stehen also vor der Frage, in welcher Weise bei Luther Geist und Wort sich zueinander verhalten. Vielleicht am ausführlichsten und auch am grandiosesten hat Luther darüber gesprochen in der Auslegung von Psalm 18 (bei ihm 19), die er in den „Operationes in Psalmo“ gegeben hat. An dieser Stelle hat Luther nach meinem Urteil alles Wesentliche gesagt, was über diese Sache zu sagen ist. Ich lege daher diese Ausführungen Stück für Stück den folgenden Darlegungen zugrunde, wobei jedesmal die getroffenen Aussagen auch durch andere Äußerungen Luthers belegt werden sollen.

<sup>87</sup> 40, I, 170, 9.

<sup>88</sup> 40, I, 83, 1: „In singulis verbis est ardor spiritus et vita.“

<sup>89</sup> 40, I, 83, 6: „confirmant cor“.

<sup>90</sup> 40, I, 284, 8. Vgl. auch 5, 329, 7: „Vide ergo, quam non desint spiritui sancto, qui solus est optimus Orator, verba, rem apte, proprie, aperte, plene describentia. Quis impiorum caecitatem etiam longa oratione foelicius absolveret, quam ipse tribus his verbis, si animo attendas, tam brevi copia sic exposuit, ut nihil addi, nihil demi possit?“

<sup>91</sup> 38, 340, 8. Vgl. 54, 474, 4; 54, 3, 31—37.

### 1. Der Heilige Geist ist notwendig

In Psalm 18 lauten die Verse 8 und 9 folgendermaßen: „Die Erde bebte und ward bewegt, und die Grundfesten der Berge regten sich und bebten, da er (der Herr) zornig war. Dampf ging auf von seiner Nase und verzehrend Feuer von seinem Munde, daß es davon blitzte.“ Diese Schilderung des zornigen Gottes findet Luther bestätigt in der Gewalt, die das Gesetz hat. In unserem Zusammenhang kommt es auf die Äußerungen an, die Luther hieran anknüpft. „Die Kraft des Gesetzes also und der Zorn Gottes . . . wird nicht empfunden, bringt nicht die Grundfesten der Berge in Unruhe noch ängstet er die Erde, zündet keine Kohlen an, verschlingt keine Sünder und bringt keinen Rauch zum Aufsteigen, wenn nicht der Herr selbst innerlich bewegt, lehrt und Wachstum verleiht. Wieviele haben nämlich Johannes den Täufer, Christus, die Apostel gehört, wie sie blitzten und donnerten mit Donnerschlägen des Gerichts und des kommenden Zornes Gottes. Trotzdem haben sie ihr Herz verhärtet und blieben . . . völlig unbewegt.“<sup>92</sup> Nach Psalm 18,10, wo es heißt „Er neigte den Himmel und fuhr herab“, hat Gott dann auch in seiner Gnade „die Apostel in die Welt entlassen“. Sie sollten sein Wort predigen und dabei wollte er „mitwirken und ihre Predigt bekräftigen“. Dies geschieht dadurch, so haben wir zu verstehen, daß er den Geist schickt, der die Herzen willig und bereit macht, auf das Wort zu hören.<sup>93</sup>

Was Luther hier vom Gesetz sagt, gilt ganz entsprechend auch vom Evangelium und damit vom Wort überhaupt. Es genügt nicht, so sagt Luther, daß lediglich das Wort laut wird. Das augenfälligste Beispiel dafür ist die Predigt der Apostel und des Täufers, ja Christi selber<sup>94</sup>. Man kann dieses Wort hören und sich trotzdem ihm verschließen<sup>95</sup>. Das ist nicht einmal etwas Ungewöhnliches, sondern das ist die normale menschliche Reaktion<sup>96</sup>. Das Wort erscheint uns keineswegs erderschütternd und weltbewegend, sondern kümmerlich und unscheinbar. Wie Gott selbst, so ist auch sein Wort in einer eigentümlichen Weise verborgen. Das erscheint uns so. Tatsächlich aber haben Christus und die Apostel mit aller Macht gepredigt. Daß wir aber davon

<sup>92</sup> 5,503,12: „Virtus igitur legis et ira dei . . . non sentitur, non conturbat fundamenta montium nec tremefacit terram, non succedit carbones nec devorat peccatores nec suscitat fumum nisi domino ipso intus movente, docente et incrementum dante. Quam multi enim audierunt Johannem Baptistam, Christum, Apostolos fulgurantes et tonitantes tonitruis iudicii et irae dei futuri, qui tamen indurati corde . . . nihil sunt commoti.“

<sup>93</sup> 5,503,21: „Apostolos dimisit in mundum . . . cooperans et confirmans sermonem eorum.“

<sup>94</sup> Dasselbe Argument findet sich auch 15,565,27.

<sup>95</sup> Vgl. 5,290,22—37. Z.28: „Quot vero audiunt verbum dei, qui perdurant tamen in impietate sua?“

<sup>96</sup> 33,272,35.

wirklich erschüttert werden, dazu bedarf es einer vollständigen Umkrempling. Die ist aber ein Werk des Heiligen Geistes<sup>97</sup>. Darin zeigt sich, wie rechtes Hören auf das Wort und der Glaube unmittelbar zusammenfallen.

Der Heilige Geist ist demnach in mehrfacher Weise notwendig. Zunächst dazu, daß dieses Wort in unser Herz eingeht, daß wir von ihm ergriffen werden, es ernst nehmen, uns davon erschüttern lassen<sup>98</sup>. Wo aber dies geschieht, da nehmen wir das Wort im Glauben an, unterstellen wir uns dem Gesetz und glauben wir an das Evangelium. Das bedeutet vor allem, daß der äußere Anschein zerbrochen wird, die Sünde und die heuchlerische Gesetzlichkeit aufgedeckt werden und daß gerade das unscheinbare Handeln Gottes seine Macht erweist. Daß wir das Wort derart im Glauben hören können, dazu hilft uns der Geist<sup>99</sup>. Aus diesem Grund kann Luther auch sagen, man dürfe die Schrift nicht nach eigenem „Affect“ dehnen und leiten, sondern man habe sie „zu dem Brunnen, das ist zu dem Creutz Christi“ zu führen, so wird man es „gewißlich treffen und nicht fehlen“<sup>100</sup>. Dahin bringt uns aber der Heilige Geist. Solches Hören bedeutet gleichzeitig, daß wir Gott selbst reden lassen<sup>101</sup>. In seinem Wort tritt uns Gott dergestalt entgegen, daß unsere eigene Aktivität völlig eliminiert wird; wir erfahren eine neue Geburt<sup>102</sup>. Die Hauptaufgabe des Geistes ist es, uns den Glauben an das Wort einzupflanzen. Von daher ist es dann zu verstehen, wenn der Geist es ist, der das Wort für uns gewiß macht.

Es ist aber nicht nur eine Wirkung des Heiligen Geistes, das Wort bei uns in seiner lebendigen Kraft zur Geltung zu bringen. Dem Geist ist es auch allein vorbehalten, die Schrift recht auszulegen<sup>103</sup>. Dasselbe ist gemeint, wenn

<sup>97</sup> 45, 22, 6—24; vgl. 30, I, 33, 7.

<sup>98</sup> 1, 175, 30, 14, 28, 21 sagt Luther: „Da mit wil nu S. Peter seyn lere und predig bestetigen, das man wisse, wo sie herkome. Aber damit ist yhm nicht mehr widderfahren, denn das er solch gehort hat, und hat davon kunnen predigen. Der heylig geyst must aber auch kommen und yhn stercken, das er daran gleubt und frolich predigt und bekent, yenis gehort alleyn das predig amt an, nicht die seele. Aber dis gehort zum geyst.“ Allerdings dürfte das Predigamt selbst ohne den Geist gar nicht erst existieren.

<sup>99</sup> 5, 132, 27: „haec verba in spiritu et fide audire oportet, sicut omnia verba dei“. 5, 360, 18: „Fidei enim sunt haec verba et spiritus.“ 5, 365, 32: „... sola fide percipiuntur“. Die Verborgenheit von Geist und Glauben ist an folgenden Stellen ausgesprochen: 5, 361, 3: „Quod tamen iterum in spiritu dictum, donec impleatur, sola fide capit, cum impii longe contraria de se opinentur.“ 5, 137, 36: „Ideo verba haec spiritus sunt, non faciem respiciantia, sed renes et corda scrutantia. Verba enim fidei contra speciem pugnant et ad tempora crucis respiciunt.“

<sup>100</sup> 1, 52, 15—19.

<sup>101</sup> 5, 379, 10; 5, 290, 22.

<sup>102</sup> 40, I, 609, 7—610, 5. Dort heißt es u. a.: „Nostrum cognoscere est potius cognosci, quia nostrum cognoscere est nasci... Dedit (deus) verbum in corde et fecit ex eo nasci, ut sit merum passivum, i. e. visitati per verbum, donati fide, spiritu sancto et renati per spiritum sanctum.“

<sup>103</sup> Vgl. 7, 710, 16 (zit. u. a. bei K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2, 579).

Luther sagt: „Die heilige Schrift ist nicht der Jüden, nicht der Heiden, auch nicht der Engel, viel weniger der Teuffel, Sondern allein Gottes, der hat sie allein gesprochen und geschrieben, der sol sie auch allein deuten und auslegen, wo es not ist.“<sup>104</sup> Es ist der Heilige Geist, der allein die Schrift richtig erkennt (intelligit)<sup>105</sup>. Auch das dürfte daher zu verstehen sein, daß der Geist den Glauben schenkt, der die Schrift erschließt. Es scheint selbst zum rechten Wortverständnis nur dann kommen zu können, wenn der Heilige Geist uns leitet. Was nun immer hier „Geist“ heißen mag, sein Wirkungsfeld ist nach den hier gesammelten Aussagen — jedenfalls vornehmlich — die menschliche Seele, das Innere, das Herz. Ob etwa dieser Gesichtspunkt unsere eingangs gestellte Frage nach dem Verhältnis von Geist und Wort wird lösen können?

## 2. Das äußerliche Wort ist notwendig

Vers 11 unseres Psalms lautet: „Und er (der Herr) fuhr auf dem Cherub und flog dahер; er schwebte auf den Fittichen des Windes.“ Der „Cherub“ bedeutet nach Luther (ähnlich, wie die „Fittiche des Windes“) das Mittel, mit dem Gott sein Heil austeilt, also Wort und Sakrament. Die Fittiche weisen besonders hin auf das äußerliche Wort. Die Stelle gibt ihm Anlaß zu grundsätzlichen Ausführungen, die auf den ersten Blick das gerade Gegen teil dessen, was wir eben hörten, zu sagen scheinen. „Es wollte nämlich der Herr und hat von Anfang an immer dafür Sorge getragen, daß irgendein Mahnmal und äußerliches Merkzeichen da sein solle, an das er den Glauben derer, die an ihn glauben, festbinde, damit er nicht von mannigfaltigen und fremden Leidenschaften weggerissen werde in selbstgewählte Religionen oder besser in Götzendifter.“<sup>106</sup> Von solchen Zeichen heißt es weiter: „Wir jetzt haben nämlich keinen Ort (so wie das alte Israel den Tempel), trotzdem sind wir aber nicht ohne Zeichen und Mahnmale. Dazu gehören Taufe und Messe. Aber auch die sind nicht einem Ort verhaftet. Christus herrscht nämlich jetzt überall, und wo immer man will, darf man taufen, predigen und das heilige Brot speisen. Deshalb sind unsere Versöhnungsmittel, unser ‚Cherub‘ im Verborgenen und können allein im Geheimnis des Glaubenswortes erfaßt werden. ... Wo immer das Wort des Glaubens gewesen ist<sup>107</sup>, da

<sup>104</sup> 53, 644, 25. Vgl. 38, 340, 8.

<sup>105</sup> 56, 336, 10: „Spiritus enim solus intelligit Scripturas recte et secundum Deum. Alias autem, etsi intelligunt, non intelligunt.“

<sup>106</sup> 5, 504, 13: „Voluit enim dominus et ab initio semper id curavit, ut essent aliquid monumentum et signum memoriale externum, quo alligaret fidem credentium in se, ne abduceretur variis et peregrinis fervoribus in spontaneas religiones seu potius idolatrias ...“

<sup>107</sup> Der Konjunktiv Perfekt dürfte zum Ausdruck der Vorzeitigkeit gesetzt sein und nicht, um uns auf eine ferne Vergangenheit und deren Offenbarungen zu verweisen.

sitzt der Herr ‚auf den Cherubim‘ durch Christus und herrscht in uns.“<sup>108</sup> Hatte Luther also zuerst die Unabdingbarkeit des Geistes betont, so stellt er jetzt auf der anderen Seite die Notwendigkeit der „äußeren Zeichen“ heraus.

Hier ist zunächst darauf zu sehen, daß Luther nicht einfach einsetzt bei der Existenz von solchen Zeichen. Vielmehr entspricht die Tatsache, daß sie da sind, einer ganz bestimmten Anordnung Gottes. Von dieser Seite der Sache muß später noch ausführlicher die Rede sein.

Gott hat also solche äußeren Zeichen aufgestellt. Sie haben eine ganz grundsätzliche Bedeutung; denn sie sind für die Vermittlung des Heils unbedingt notwendig. Weswegen? In ihrer Äußerlichkeit dienen sie als klare Hinweise. Dies dürfte Luther vor allem im Blick auf das Wort sagen. Das Wort als äußerliches Wort spricht etwas ganz Bestimmtes aus. Nur wenn der Glaube diese Aussagen vor Augen hat, ist ihm ein fester Anhalt gegeben. Wenn das Wort in seiner Eindeutigkeit nicht ausspräche, was wir glauben sollen, dann würde unser Glaube bald eigenen Phantasien verfallen und würde bei selbstgewählter Religion und damit bei Götzendienst enden.

Allerdings, so fährt Luther in einer eigentümlichen Wendung fort, haben bei uns solche Zeichen keinen festen Ort mehr. Darin zeigt sich nach Luther die Verborgenheit dieser Mittel. Der Gedanke ist wohl so zu verstehen. Etwa im alten Juda konnte man einen Gläubigen vor den Tempel führen, dessen Herrlichkeit er dann hätte bewundern können. Anders ist es mit diesen Heilmitteln des Neuen Bundes. Sie sind nirgendwo lokalisierbar. In dieser ihrer Ungreifbarkeit sind sie unscheinbar und leicht zu mißachten. Deshalb kommt ihnen Verborgenheit zu. Das bedeutet zugleich, daß erst im Glauben ihr wirklicher Wert aufleuchtet. Aber genauso gilt auch das: dort wo das Wort ergeht, das Wort freilich, das Glauben weckt und im Glauben aufgenommen wird, dort kann man gewiß sein, daß Gott seine Herrschaft antritt, die er durch Christus über uns ergreift.

Luther stellt also fest: Damit Glaube bestehen kann, ist die Existenz äußerer Zeichen notwendig. Diese Zeichen erfüllen ihren Dienst, indem sie eindeutige Hinweise geben. Auf der anderen Seite werden diese Aussagen nun aber wieder korrigiert. Erstens gibt es die Zeichen nur durch eine besondere Anordnung Gottes. Vor allem sind sie aber zweitens „verborgen“. Sie sind eben *nur* Zeichen, also auch falsch deutbar. Wo dies geschieht, treibt man gewiß Mißbrauch, denn ihr eigener Hinweis zielt ab auf Gott. Daß nun aber ihr Weisen wirklich ernstgenommen wird, dazu bedarf es wieder des Glaubens, also auch des Geistes. Schließlich wäre drittens noch darauf

<sup>108</sup> 5, 504, 23: „*Nos enim nunc locum non habemus, non tamen sine signis et monumentis sumus, ut sunt Baptismus et Missa, sed nec ipsa ulti sunt loco affixa. Christus enim nunc ubique regnat, et ubilibet licet baptisari, praedicare et sacro pane vesci. Quare nostrum propitiatorium, noster Cherub in abscondito sunt et mysterio verbi fidei tantum comprehendi possunt...*“ 505, 2: „*ubibi verbum fidei fuerit, ibi super Cherubim sedet dominus per Christum et regnat in nobis*“.

hinzuwiesen, daß diese signa dann zu ihrer Eigentlichkeit kommen, wenn sie als Wort des Glaubens Christi Herrschaft über uns aufrichten.

Es gibt bei Luther zahlreiche andere Stellen, an denen er Ähnliches sagt. Oft hat er betont, daß es im Handeln Gottes eine bestimmte Reihenfolge gebe, nämlich daß Gott zuerst das äußere Wort sendet und dann als zweites den Glauben, der dieses Wort in Empfang nimmt<sup>109</sup>.

So bestimmt Luther die Aufgabe des Heiligen Geistes in einer Auslegung von Joh. 14, 16 folgendermaßen<sup>110</sup>. Es muß unterschieden werden zwischen dem Amt Gottes (des Vaters) und dem Amt des Geistes. Für den Geist ist es nun nach Luther kennzeichnend, daß er immer „lernen“ muß. Dem Geist geht die Predigt Christi voraus, der Predigt Christi die Schriften der Propheten. Auch die neutestamentlichen Schriftsteller haben die Schrift des Alten Testaments als Vorlage. Das Gesetz dieser Vorordnung faßt Luther so zusammen: Die Predigt ist also geschehen vor dem Heiligen Geist. Was ist sein Werk? Daß er die Predigt Christi „ins hertz treibt, qui non fellet“. „Christus hat gefellet, quia multa praedicavit et nihil effecit, spiritus sanctus truckt das wort in cor.“ Dazu ist der Geist notwendig. „Si enim hundert tausent verbum praedicatur, nihil facit, cum (wenn aber) spiritus sanctus hoc suum officium facit, tum ghet es fort.“ Demnach scheint es doch so zu sein, daß zunächst einmal das Wort an sich vorhanden ist, während dem Geist lediglich die Aufgabe zufällt, dieses Wort auch bei uns lebendig werden zu lassen. An diesem letzteren ist Luther freilich ganz besonders gelegen. Aber müssen wir ihn nicht so verstehen, daß vorher das Wort vorhanden sein muß? Der Geist tritt erst auf, wenn dieses Wort in uns eingesenkt werden soll. Er wäre also streng gebunden an dieses an sich feststehende Wort und könnte nur innerhalb des damit abgesteckten Feldes wirken.

In der Tat kann sich Luther auch so ähnlich äußern. Weiterführen mag uns eine Predigt über Joh. 14, 25 ff.<sup>111</sup>. Dort betont Luther: Der Geist ist an Christus gebunden. Damit sei erstens angezeigt, „das auch hinfurt in der Christenheit nichts anders sol geleret werden durch den heiligen Geist, denn das sie, die Apostel von Christo gehöret (aber noch nicht verstanden) und durch den heiligen Geist geleret und erinnert worden sind, Das es also gehe jmerdar aus Christi mund von einem mund zum andern und doch bleibe Christi mund, und der heilige Geist Schulmeister sey, der solches lere und erinnere. Zum andern ist auch das hierin angezeigt, das solch Wort muß vorher gehen oder zuvor geredt werden, und darnach der heilige Geist dadurch wirken, also, das mans nicht umbkere und einen heiligen Geist trewme, der on Wort und vor dem Wort wirke, sondern mit und durch das Wort kome und nicht weiter gehe, denn so weit solch Wort gehet.“

<sup>109</sup> Vor allem die Ausführungen gegen Karlstadt 18, 136, 9—23; außerdem 9, 632, 32; 12, 531, 4—13; 14, 28, 21; 15, 565, 27; 20, 398, 8; 21, 468, 38; 40, I, 142, 1; 46, 58, 21; 46, 62, 5; 50, 245, 1.

<sup>110</sup> 15, 565, 27.

<sup>111</sup> 21, 468, 38.

Zunächst muß man sehen, daß Luther vom „Geist“ in einer zweifachen Bedeutung spricht. Einmal wird er als göttliche Person und andermal (häufiger) wird er als Gabe an uns verstanden<sup>112</sup>. Beide Seiten des Geistes hängen eng zusammen. Das *donum spiritus* ergibt sich deshalb aus dem *verbum spiritus*, weil der ganze Prozeß der Austeilung Tat Gottes des Geistes ist.

Alle diese Äußerungen Luthers, die besagen, daß das Wort vorhergehen muß, fügen dem als zweites Glied hinzu: der Geist muß nachfolgen und dieses Wort lebendig machen! Auch darin zeigt sich, wie eng das Wort und die Gabe des Geistes verbunden sind. Gegenüber einem falschen Geistverständnis, das die persönliche Inspiriertheit zum Maßstab des Schriftverständnisses macht und damit in Willkür Gottes Offenbarung zerstört, betont Luther die Notwendigkeit, daß das Wort dem Geist vorausgehen müsse. Der Geist im Sinne einer Inspiriertheit kann nur dort wirklich gottgesendet sein, wenn er in der Nachfolge des Wortes als Gehorsam auftritt. Das Ausgehen dieses Wortes ist in vielfacher Weise von Gott dem Heiligen Geist bestimmt. Die ganze Ordnung, daß erst das Wort verkündet werden muß, worauf wir dann zu geistlicher Lebendigkeit gelangen können, entspricht dem Plan Gottes, auf welche Weise er sein Heil austeilen will. Damit ist aber dieser ganze Vorgang dem Wirken des Heiligen Geistes unterstellt. Daß es überhaupt ein solches Wort gibt, ist wiederum nicht zu verstehen ohne das besondere Wirken des Geistes. Ausdrücklich schildert Luther das Weitergeben des Wortes von Mund zu Mund als einen Vorgang, bei dem der Heilige Geist „Schulmeister“ ist. Weil im Wort der Glaube zu uns kommt, deshalb ist auch der Geist „mit und durch das Wort“ wirksam.

### 3. Wort und Geist

Luther fährt fort mit der Auslegung von Vers 11 „Und er fuhr auf dem Cherub und flog daher; er schwebte auf den Fittichen des Windes.“ Das folgende Zitat soll uns darauf hinweisen, wie nach Luther Wort und Geist zusammengehören. Es heißt da: „Vom geistlichen Wind ist nämlich die Rede; der ist das Wort des Geistes selbst, welches das Gesetz auslegt und die Gnade erklärt. Dieses Wort kommt nämlich wie der Wind schnell, weht wo es will, du hörst seine Stimme und weißt nicht, woher es kommt oder wohin es geht. „Die Fittiche dieser Winde“ sind aber eben die mündlichen Worte, in denen diese Geister einherfliegen. . . . Es „fliegt“ also (der Herr) „auf den Fittichen des Windes“, das heißt im Amt des mündlichen Wortes, durch das der Glaube gelehrt wird, fliegt er über (oder: auf) uns. Wo deshalb das mündliche Wort ist und im Geist des Glaubens angenommen wird, da ist ohne Zweifel der Herr und „fliegt“ über diese (oder: auf diesen).“<sup>113</sup> „Man darf nämlich nie-

<sup>112</sup> Diese Unterscheidung trifft Augustin; sie findet sich auch bei Calvin (vgl. *Institutio III*, 1, 1; CR 53, 364—366).

<sup>113</sup> 5, 505, 10: „De spirituali enim vento loquitur, quod est ipsum verbum spiritus legem interpretans et gratiam demonstrans. Hoc enim verbum sicut ventus velociter venit,

mals vom Wort weichen. Es muß vielmehr immer in Gebrauch, in Bewegung, im Flug sein, damit der Herr selbst immer fliegen und in uns den Glauben in Bewegung setzen kann. Er könnte alles unmittelbar (tun), hat (aber) trotzdem bestimmt, nur durch das Amt des Wortes zu handeln, damit der Glaube Raum habe und unserer Schwachheit Rechnung getragen wurde, die Göttliches nur ertragen kann, wenn es in das Wort eingewickelt ist. Darin<sup>114</sup> trägt er uns wie in seinem Mutterleib, wie es Jes. 46 (46, 3) heißt.“<sup>115</sup> Auf der anderen Seite gilt aber auch: „Denn Gott herrscht in uns nicht oberflächlich, (nur) in Sprache und Wort, sondern in Kraft. Es sind auch die nicht standfest, die glauben, er sei (nur) in der Sprache und im Wort, sondern die, ‚welche mit dem Herzen glauben, die sind gerecht‘ (Röm. 10, 10). In deren Mitte wohnt er selbst.“<sup>116</sup>

Zunächst ist also von einem „verbum spiritus“ die Rede. Dessen Aufgabe ist es, Gesetz und Evangelium „auszulegen und zu erklären“. Damit dürfte Luther nichts anderes meinen, als daß dieses Geistwort uns Gesetz und Evangelium geistlich lebendig werden läßt. Demnach könnte hier vielleicht der Begriff „Wort“ uneigentlich gebraucht sein und mit „verbum spiritus“ gemeint wäre der Geist, der uns das Wort ins Herz schreibt. Dagegen spricht aber der andere Umstand, daß Luther von den Winden, die auch wieder den Geist bezeichnen, aussagt, ihre Fittiche seien die gesprochenen Worte. Demnach spricht sich also der Geist gerade in diesen Wörtern aus. Wir haben also den Ausdruck „Geistwort“ buchstäblich zu verstehen. Es handelt sich um gesprochene Wörter, aber eben um Worte des Heiligen Geistes. Das Gesetz in seiner ganzen Schärfe gepredigt und vom geistlich erschütterten Herzen gehört, das Evangelium als frohe Botschaft verkündet und vom Glauben aufgenommen, das ist das Geistwort, von dem Luther hier redet. Das ist auch die rechte Predigt dessen, was die Bibel sagt; so ist dieses Geistwort auch das Wort der Schrift.

Von diesem verbum spiritus trifft Luther nun zwei ganz gegensätzliche Feststellungen. Einmal schildert er — in Anlehnung an Joh. 3, 8 — in groß-

---

spirans ubi vult, vocemque eius audis et nescis, unde veniat aut quo vadat. Pennae autem horum ventorum ipsa sunt verba vocalia, in quibus volant spiritus isti... Volat ergo super pennas ventorum, idest ministerio verbi vocalis, quo fides docetur, volat super nos, ut ubi sit verbum vocale, spiritu fidei apprehensum, ubi sine dubio, dominus est et volat super eos.“

<sup>114</sup> Die Beziehung ist auch im lateinischen Text unklar. Wahrscheinlich ist der Anschluß an das zunächststehende „verbum“.

<sup>115</sup> 5, 505, 29: „Non enim cessandum est unquam a verbo, sed semper in usu, motu, volatu esse debet, ut dominus ipse semper volare movereque in nobis fidem possit. Qui etsi omnia per se possit, non tamen nisi ministerio verbi facere statuit, ut fidei locus sit et nostrae infirmitati consularetur, quae ferre non potest divina nisi verbo involuta, quo velut in utero suo nos portat, ut Isa. 46. dicit.“

<sup>116</sup> 5, 506, 20: „Non enim deus in nobis regnat superficietenus, lingua et verbo, sed in virtute, nec sunt stabiles, qui in lingua et verbo eum credunt, sed ‚qui corde credunt, iusti sunt‘, in quorum medio ipse habitat.“

artiger Weise die Macht und die Souveränität des hier wirkenden Geistes. Wie haben wir es aber zu verstehen, wenn es heißt, daß wir das Woher und das Wohin dieses Geistes nicht kennen? Hatte Luther nicht gerade erst eingeschärft, der Geist sei an das Wort gebunden? Zwischen diesen beiden Aussagen besteht nur scheinbar ein Widerspruch. Woran Luther hier denkt, das ist eine Erfahrung, wie sie dem geschenkt wird, dem wirklich das Wort in seiner vollen Kraft gegenübertritt. Dieses Wort behält für uns eine gewisse Rätselhaftigkeit, Unergründbarkeit; dies vielleicht schon deshalb, weil unser Auge und Ohr an die Maßstäbe dieser Welt gewöhnt ist, wozu das hier Begegnende in krassem Gegensatz steht, so daß wir es gegen den Augenschein nur mit bloßem Hören aufnehmen können; dies aber vor allem darum, weil das Wort mit einer ungeheueren Gewalt über uns kommt, der wir uns einfach gefangengeben, ausliefern, auf die wir fraglos hören. In der Souveränität dieser Macht zeigt es sich, daß hier Gott selbst am Werk ist. Das alles heißt nun mitnichten, daß solches Erleben sich über die Schrift hinwegsetzte. Genau das Gegenteil ist der Fall. Dieser mächtige Geist ist sogar notwendig bezogen auf das Wort. Denn es ist nichts anderes als das Wort, was er sagt. Wort und Geist gehören nicht nur auf das engste zusammen, sie sind eins. Eben in diesem konkreten Zuspruch des Evangeliums, der ins Herz dringt, predigt der Geist selbst. Es ist kein unfaßbares Raunen, was der Geist uns bietet, sondern das *verbum spiritus* besteht in dieser Verkündigung des Gesetzes und in dieser Evangeliumsbotschaft. Ist der Geist hier als gewaltig einherfliegendes Engelswesen gezeichnet, so sind die Fittiche, auf denen er fliegt, sozusagen zusammengesetzt aus den einzelnen Federn, nämlich den einzelnen Worten und Wörtern der Schrift. So kann Luther sogar die Formulierung wagen, daß hier „Geister“ am Werk seien. Natürlich soll damit nicht der Heilige Geist in viele Partikel zerlegt werden. Aber jedes einzelne Wort hat gerade in seiner Besonderheit den Geist in sich, jedes einzelne will in solcher spirituellen Weise lebendig werden. Diese Stelle zeigt, daß Luther tatsächlich an das mannigfaltige, konkrete Wort der Bibel denkt, und zwar in der Gestalt, wie es als mündliche Predigt an uns ergeht. Wir können also sagen: Das Wort der Schrift als Wort Gottes ist für Luther „Geistwort“.

Hatte Luther hiermit vor allem vom *Geist* des Wortes gesprochen, so fügt er daran sofort die Mahnung, unbedingt am *Wort* festzuhalten. Dies ist deswegen notwendig, weil unser Glaube in Verfall zu geraten, abzugeilen, abzusterben droht, wenn er sich nicht immer wieder an das Wort klammert. In dieser Lage ist es unsinnig, sich irgendwie direkter an den Heiligen Geist halten zu wollen. Vielmehr lebt der Glaube vom Evangelium, das ihm in ganz bestimmten Sätzen zugesprochen wird. Dieses Wort ist allerdings, wenn es wirklich Glauben wirkt, das Wort des Geistes.

So wie Luther aber vorher nicht vom Geist reden konnte, ohne gleich auf dessen „Federn“, nämlich das *verbum externum*, hinzuweisen, so spricht er hier nicht vom Wort, ohne sofort zu betonen, daß dieses Wort geistlich

lebendig werden muß. Diese Ausführungen sind wieder sehr aufschlußreich für das Zusammenfallen von Wort und Geist. Erst wenn das Wort „in Gebrauch, in Bewegung, im Flug“ ist, will Gott — kraft seines Ratschlusses — durch dieses Wort seinen Geist geben. Dem Geist im Sinne des Geistbesitzes und Glaubens ist also die öffentliche Verkündigung des Wortes vorgeordnet. Denn an sie haben wir zu denken, wenn hier vom „*usus verbi*“ die Rede ist. Damit will Luther nicht sagen, es reiche aus, wenn man in äußerlicher Betriebsamkeit möglichst häufig das Wort ausposaunt. Vielmehr denkt er daran, daß dieses Wort zu einer lebendig wirksamen Größe unter uns werden muß, daß es „laufe und wachse“. In diesen drei Bestimmungen „*in usu, motu, volatu*“ steckt, wie vor allem die letztere zeigt, schon die Kraft des Heiligen Geistes, wie sie rechtes Predigen begleitet, ja leitet. Was hier freilich wieder und wieder verkündigt werden, was hier eifrig gehört werden soll, das ist das Wort der Schrift, ist Gesetz und Evangelium. Dem wird aber sofort wieder eine Warnung angefügt, das Wort als solches nicht zu überschätzen. Gott herrscht nicht oberflächlich, „*in lingua et verbo*“ über uns, sondern „*in virtute*“, also in wirklich ergriffenem Glauben. Das Wort als solches kann auch tot bleiben, keinen Glauben wecken, irreführen.

Wir können die gefundenen Ergebnisse überprüfen durch einen Blick auf seine „*Assertio omnium articulorum*“ von 1520<sup>117</sup>. Der Zusammenhang ist folgender. Wenn Luther sich auf die Schrift beruft, so werden ihm von der Gegenseite gewichtige Einwände entgegengehalten. Derart eindeutig, wie er behauptet, zeuge die Schrift nun doch nicht. Man könne sich sehr darüber streiten, in welchem Sinn sie auszulegen ist. Um die Notwendigkeit solcher Ausdeutung käme man auf keinen Fall herum. Die Gewähr für das rechte Verständnis biete aber dann am besten das kirchliche Lehramt, beziehungsweise die Übereinstimmung mit den Kirchenvätern.

In seiner Antwort geht Luther zum Gegenangriff über. Wenn man an der These der Gegner festhält, dann muß die Entscheidung darüber, was nun in Gottes Auftrag gelehrt werden soll, der kirchlichen Tradition zufallen. Was ist es aber, das sie dazu legitimiert? Warum soll sie denn klarer sein als die Schrift? Wenn es notwendig ist, die Auslegung der Schrift durch eine zusätzliche Instanz redigieren zu lassen, wieso kann dann deren Wort endgültig sein? Bedarf nicht auch das Wort der Kirche weiterer Deutung und damit auslegender Instanzen? Ergibt das nicht einen Fortgang ins Unendliche, ohne daß — und das ist das Entscheidende — irgendwie wirkliche Gewißheit gewonnen wäre<sup>118</sup>? Darum ist der Hinweis auf die Tradition ein teuflischer Gedanke, weil er das anzutasten versucht, was in Wirklichkeit allein Fundament des Predigens und Lehrens in der Kirche sein kann, nämlich die

<sup>117</sup> Eine ausführliche Interpretation der betreffenden Stellen findet sich bei K. G. Steck, Lehre S. 124—126.

<sup>118</sup> Diese Anfragen Luthers an Rom haben auch heute noch ihr volles Gewicht.

Klarheit des Wortes Gottes. Luther behauptet also trotz des Einwandes nach wie vor die claritas scripturae. Er tut das mit folgenden Worten: „Die Schriften können nur in dem Geist verstanden werden (intelligere), in dem sie geschrieben sind. Dieser Geist kann nirgends gegenwärtiger und lebendiger gefunden werden als eben in seinen heiligen Buchstaben, die er schrieb.“ Grundthese bleibt: die Schrift kann aus sich heraus verstanden werden; zusätzliche Auslegungsinstanzen sind nicht erforderlich. Diese claritas scripturae kommt allerdings zustande im Licht des Geistes. Dieser Geist ist aber kein anderer als der Geist der Schrift, der in diesen Worten, ja Buchstaben sich ausspricht.

Man könnte das so auffassen, daß man zu rechtem Schriftverständnis gelangen muß, wenn man sich von diesem Buch ein einheitliches Bild verschafft und von solchem Gesamtverständnis aus dann wieder die einzelne Stelle zu verstehen trachtet. In der Tat weist Luther ja hin auf den Geist der *Schrift*. Doch wird man dabei das Wort „Geist“ nicht in einer allgemeinen Bedeutung verstehen dürfen, so daß es nur etwa dasselbe sagte wie „Sinn“. Vielmehr ist von dem Geist die Rede, der die Schrift schrieb, also vom Geist Gottes. Im Sinne dieses Geistes ist die Schrift zu erkennen. Das bedeutet keine sachliche Ergänzung über das gepredigte Wort hinaus, weil dieser Geist in Wahrheit der Geist der Schrift ist. Auch hier beruft sich Luther also wieder auf das *verbum spiritus*. Als Geistwort, so ist Luther überzeugt, ist das Wort der Schrift von sich aus eindeutig vernehmbar. Als solches ist es nach Luther in der Lage, sich durch alle Vielfalt der Auslegung hindurch selbst zur Geltung zu bringen. Dies ist der einzige Weg, wie wir über die Wahrheit Gottes gewiß werden können. Eben diese Sicherheit geht der Tradition ab. Diese Gewißheit ist freilich, weil sie vom Wort des Geistes gespeist ist, eine Gewißheit des Glaubens. Wer meint, sie massiver haben zu können, der verfällt nur größerer Ungewißheit.

Das Wort der Predigt ist für Luther Geistwort. Mit diesem Satz ist aber noch nicht hinreichend deutlich, in welcher Weise hier der Geist mit dem Wort verbunden ist. Luthers Meinung ist nicht die, daß zu dem an sich noch nicht spirituellen Wort der Geist erst hinzutreten müsse; der Geist ist bereits im Wort<sup>119</sup>. Es gibt hier nicht zwei Größen, die sich etwa in irgend-einer Analogie zur Inkarnation zu einem Ganzen vereinigen, sondern es existiert von vornherein nur die eine Größe des gepredigten Wortes<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> Vgl. TR 3, 670, 12 Nr. 3868: „separabant verbum a Spiritu, hominem praedicantem a Deo operante, ministrum baptisantem a Deo mundante, et sentiunt Spiritum dari et operare sine verbo“.

Ein Zusammenwirken von Geist und Schrift könnte man eher bei Calvin finden. So schildert er in Institutio III, 2, 31 das Wortgeschehen als ein Ineinandergreifen von „potentia Dei“ und „verbum“.

<sup>120</sup> R. Prenter (Spiritus S. 107—132) findet bei Luther zwei Linien, die augustinische, bei welcher das Wort lediglich ein äußeres Faktum ist, das des hinzutretenden Geistes bedarf, und eine andere, in welcher das äußere Wort die Inkarnation des Geistes bildet. Im

Das Wort ist für Luther nicht etwas, was irgendwie hinter oder über der gesprochenen Predigt sich befindet; es ist äußerlich und gerade so und gerade darin das Wort des Geistes<sup>121</sup>. Dieser Satz klingt vielleicht selbstverständ-

einem Fall wird die Souveränität des Geistes betont, im anderen der Geist an das Wort gebunden. Demnach laufen beide Linien hinaus einerseits auf eine Überordnung des Geistes über das Wort bzw. andererseits des Wortes über den Geist. Die damit aufgezeigte Spannung findet ihre Lösung darin, „daß für Luther im strengen Sinne nur Christus selbst das Wort war“ (S. 111), was Prenter nachzuweisen bemüht ist. In Christus gelangen die beiden Aspekte des Verhältnisses von Wort und Geist zur Einheit. Aber eben nur in ihm! Abgesehen davon dürfen die beiden Gedankenreihen nicht ineinander aufgelöst werden (so gegen R. Otto bzw. gegen K. Holl, S. 110).

Nach Prenters Auffassung tritt das Wort jeweils in einer Vorordnung des Geistes vor das Wort oder in einer Vorordnung des Wortes vor den Geist auf. Wo aber bleibt hier *das* Wort, auf das sich Luther schlicht zu berufen pflegt? Luther muß nicht erst auf Christus hinweisen, wenn er die Einheit des Wortes deutlich machen will, denn das Wort selbst ist für ihn eine Einheit. Recht hat Prenter darin, daß dieses Wort für Luther zugleich Christus ist. Von diesem einen Wort her wird man es schließlich auch verstehen müssen, daß es für Luther höchst verschiedene Abhängigkeitsverhältnisse zwischen „Wort“ und „Geist“ gibt, je nachdem in welchem Zusammenhang er denkt.

<sup>121</sup> Allen Auffassungen, die das Wort einerseits und den Geist andererseits in irgend-einer Weise als Gegensätze verstehen wollen oder als Gegenstücke, die erst nachträglich irgendwie zusammenfallen, ist die Konzeption von R. Otto (heiliger Geist) darin überlegen, daß sie die Einheit des Wortgeschehens bei Luther herausstellt. „Gott und Wort sind nichts neben einander, nichts ohne einander“ (S. 105). Es gibt für Luther einen Prozeß von „*Gratia dei: Christus: ecclesia (ministerium verbi): verbum: fides: libertas Christiana*“ (S. 95). Diese Größen bedürfen nicht eines außer ihnen liegenden, erst noch hinzukommenden Geistes. Freilich meint Otto nun, dieses Wortgeschehen verstehen zu können als „einen durchsichtigen Zusammenhang psychologischer Ursächlichkeit“ (S. 95), und zwar lediglich als einen solchen, der als solcher nahtlos eingebettet ist in den allgemeinen Kausalzusammenhang der Welt. Der ganze Vorgang kann als ein psychologischer erklärt werden und bedarf also keiner „überpsychologischen Ursache der *nova vita*“. Wir erfahren auch die Ursache dieser Überzeugung, es ist der Glaube an den allmächtigen „Kausalnexus“, der andere Götter neben sich nicht duldet; seine Geltung „kann nicht eliminiert werden“ (S. 103). Damit stellt sich freilich das Problem, wie in alledem Gott noch eine Rolle spielen kann. Otto ist nicht sicher, ob diese Schwierigkeit sich überhaupt meistern läßt. Dies wäre allenfalls so möglich, daß eben der Kausalzusammenhang angesehen wird als das Handeln Gottes. In diesem Sinne bekennt er sich zu einem „Panentheismus“ (S. 104). Der eigentlichen, der empirischen Wirklichkeit wird dabei — in einem Wagnis des Glaubens — eine neue Anschauung, ein neues „Urteil“ über sie abgewonnen. Es scheint mir allerdings zweifelhaft, daß eine solche Interpretation, die selbst davon überzeugt ist, an der Wirklichkeit vorbeizugehen (es wird ja auch das Paradoxe an ihr als ein Vorzug empfohlen), auf die Dauer bestehen kann. Alle Schlüsse, die hier gezogen werden, hängen überdies an der einen Theorie vom geschlossenen Kausalzusammenhang, die in dieser Weise heute schwerlich ein Philosoph oder Naturwissenschaftler außerhalb des marxistischen Lagers teilen dürfte. Im Hinblick auf Luther ist diese Interpretation aber einfach deshalb falsch, weil sie das Wortgeschehen lediglich als einen psychologischen Vorgang verstehen will. Damit ist nämlich für den Heiligen Geist noch ebensoviel Raum gelassen wie für Gott, nämlich überhaupt keiner. Für Luther dagegen ist das Wort höchst geheimnisvolle und höchst offbare Tat Gottes des Geistes. Schließlich wendet sich aber der Versuch, die Probleme zu lösen, indem das psychologische Geschehen als ein geistliches „interpretiert“ wird, gegen Ottos eigene Konzeption. Nun nämlich wird die Trennung unvermeidlich

licher als er ist. Es liegt in ihm geradezu eine aufsprengende Kraft<sup>122</sup>. Wenn das gilt, dann ist es nicht wahr, daß etwas, weil es äußerlich ist, deshalb auch verfügbar sein muß<sup>123</sup>. Wenn das gilt, dann kann es auch keine grundsätzlichen Bedenken dagegen geben, daß Gott mit bestimmten Worten und Begriffen aussprechbar ist<sup>124</sup>. „Lehre“ ist nicht unangemessen, sie ist möglich, ja sie ist geboten.

Luther steht damit in klarem Gegensatz zu allen Auffassungen, nach denen das Äußere als solches im Grunde mit dem Geist unvereinbar ist. Das gilt nicht etwa erst im Zusammenhang der Abendmahlslehre, sondern bereits hier bei der Lehre vom Wort.

Wenn das Wort in seiner Äußerlichkeit mißachtet wird, dann verliert die Verkündigung des Evangeliums die Eindeutigkeit ihres Inhalts. An diesem Inhalt, also an Gesetz und Evangelium, hängt aber die Möglichkeit des Glaubens und des Heils. Gottes Zuwendung zu uns fällt man in den Arm, wenn man das Wort vernachlässigt. Wir erliegen dann einem fruchtlosen Subjektivismus. Diese Gefahr sah Luther gegeben bei jeder Spielart des Enthusiasmus, bei den Schwärmern, die die Schrift ihrer eigenen Inspiriertheit unterwarfen, und beim römischen Lehramt, das als Träger göttlicher Inspiration von sich aus feststellen kann, was Gottes Wahrheit ist, auch wenn es sich dabei über die Schrift hinwegsetzt<sup>125</sup>. Ebenso vergewaltigt wird die Wirklichkeit des Wortes, wenn man seinen geistlichen Charakter verkennt. Die Orthodoxie steht in dem Rufe, indem sie die Bibel nur als Sammlung von vorliegenden Lehraussagen ansah, diesem Mißbrauch verfallen zu sein<sup>126</sup>. Von hier aus ist der Schritt nicht sehr weit zu einer bloß profanen Auffassung des Bibeltextes, wie sie seit der Aufklärung herrschend geworden

---

zwischen dem Vorfindlichen, dem psychologischen Vorgang und jener „spekulativen“ Wirklichkeit der Interpretation. Tatsächlich werden auch von Otto dieser der Geist und jener das Wort zugewiesen: der Geist ist die Interpretationsphäre des Wortes. Damit zerreißt Otto in noch viel unheilvollerer Weise das, was er mit Recht als Ganzes verstehen wollte, nämlich die Einheit, die bei Luther Wort und Geist bilden.

<sup>122</sup> Welche Konsequenzen Luthers Sakramentsauffassung für die Metaphysik hat, dies hat in vorbildlicher Weise E. Metzke herausgestellt in seiner Schrift „Sakrament und Metaphysik“.

<sup>123</sup> An dieser Stelle unterscheidet sich Luther grundlegend von Theologen der Ritschischen Schule.

<sup>124</sup> Dagegen Goethe:

„... Nenn es dann, wie du willst,  
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!  
Ich habe keinen Namen  
Dafür! Gefühl ist alles;  
Name ist Schall und Rauch,  
Umnebelnd Himmelsglut.“

<sup>125</sup> Vgl. 50, 245, 1.

<sup>126</sup> Auch eine Lehre vom „testimonium internum spiritus sancti“ bietet noch nicht die Gewähr, Luthers Auffassung vom Geistwort zu bewahren; denn dabei kann sehr wohl das verbum externum als solches ohne die Kraft des Heiligen Geistes vorgestellt sein.

ist. Eine lediglich historisch-kritische Untersuchung des Bibeltextes kann das Wort ebenso als eine vorfindliche Größe behandeln, wie das eine orthodoxe Auffassung tut, für die die Bibel nur eine Sammlung von dicta probantia darstellt<sup>127</sup>. Beide entfernen sich von Luther, für den das Wort gerade als verbum externum Geistwort war.

#### 4. Wort und Auseilung

Geist und Wort in ihrer unlöslichen Verbundenheit sind nicht für sich bestehende Größen, sondern gehören nach Luther einem ganz bestimmten Zusammenhang an. Das ganze Ausgehen des Wortes, zuerst im Alten Testamente, dann durch die Predigt Christi, dann durch das Wort der Apostel, schließlich durch die gegenwärtige Verkündigung, vollzieht sich im Auftrag Gottes, der auf diese Weise das von Christus erworbene Heil an uns „austeilen“ will. Gegen Karlstadt schreibt Luther: „Christus am creutze mit alle seynem leyden und todt hilfft nichts, wenns auch auffs aller ‚brünstigest, hitzigest, hertzlichst erkant und bedacht‘ wird (wie Karlstadt vertritt). Es mus alles noch eyn anders da seyn. Was denn? Das wort, das wort, das wort, hörestu lügen geyst auch, das wort thuts, Denn ob Christus tausentmal fur uns gegeben und gecreutzt würde, were es alles umb sonst, wenn nicht das wort Gottes keme, und teylets aus und schenket myrs und spreche, das soll deyn seyn, nym hyn und habe dyrs.“<sup>128</sup> Diese Sätze besagen, daß in, hinter unserer Wirklichkeit eine andere, neue, mächtigere Wirklichkeit am Werk ist, die Wirklichkeit Christi. Sie ist unter uns wirksam dort, wo das Wort ergeht und im Glauben aufgenommen wird. Manifestation dieser Macht Christi unter uns ist also das verkündigte Wort der Schrift. Nur in diesem Zusammenhang hat das Schriftwort seine wahre Dignität. Es ist rechtes Wort nur dann, wenn es Glied einer spezifischen, von Gott gerade so gewollten Ordnung ist, nach der er zuerst das Gesetz ausgehen ließ, dann seinen Sohn sandte, der für uns starb und auferstand. Das damit erworbene Heil wird nun nach Gottes Willen durch das Wort zu jedem einzelnen Menschen hingetragen, damit in jedem der persönliche Glaube entstehen kann. Luther versteht also das Ausgehen des Wortes als ein durch und durch von Gott ausgeführtes Geschehen.

#### 5. Wort und Glaube

Weil das Wort für Luther Geistwort ist, darum kommt es erst darin zum Ziel, daß es Glauben schafft<sup>129</sup>. Die Zusammengehörigkeit von Wort und

<sup>127</sup> Daß Luther, indem er die Kirche zur Schrift zurückrief, nicht einen „Papalismus der Wissenschaft“ aufrichten wollte, betont auch K. G. Steck (Lehre S. 137).

<sup>128</sup> 18, 202, 34.

<sup>129</sup> Vgl. 5, 547, 28 und 36: „Ubi enim sonus et verba spiritus sunt, ibi Ecclesia sine dubio vera est Christi. Non enim loquitur spiritus Christi nisi in Ecclesia sua... Sonus enim euangelicus regula illa est, iuxta quam aedificatur Ecclesia. Non enim aedificatur

Glaube ist in ihrem Kern kaum faßbar. So wenig das Wort eine verfügbare Größe ist, so wenig entspringt aus ihm automatisch der Glaube. Was sich hier, im Hören auf das Wort ereignet, ist ein Wunder. Deshalb ist dazu, daß hier ein Funke überspringt, daß dieser Botschaft ein Herz sich öffnet, der Heilige Geist notwendig<sup>180</sup>.

Wie Luther den vom Wort — ubi et quando visum est deo — gewirkten Glauben im einzelnen versteht, dies auszuführen sprengte unsere Fragestellung.

Weil der Glaube aus dem Heiligen Geist kommt, darum entstammt er zunächst voll und ganz jener verborgenen Welt des spiritus<sup>181</sup>. Das bedeutet in keiner Hinsicht eine Abschwächung seiner Realität. Das schließt ein, daß er sich in deutlichen Anzeichen sichtbar manifestiert. Dieser Tatbestand hängt aber eindeutig ab von jener Wirklichkeit. Entsprechendes gilt nun aber auch vom Wort selber. Eigentlich gehört es ganz hinein in das verborgene Wirken des Geistes. Von da aus manifestiert es sich auch nach außen. Die Wirkung ad extra läßt nicht den Ursprung aus dem Geist hinter sich; wohl aber ist dieses Geistwort auch wirklich gesprochenes und vernehmbares Wort.

#### 6. Exkurs: Wort und Lehre

Luthers Auffassungen von Lehre sind von dem, was wir heute gewöhnlich mit diesem Begriff meinen, klar geschieden. In einer sehr aufschlußreichen Untersuchung des Sprachgebrauchs zeigt K. G. Steck<sup>182</sup>, daß Luther das „docere“ wechselnd von verschiedenen Subjekten aussagt, bald von Gott oder von Christus oder vom Geist, bald vom Wort der Schrift, bald vom Prediger des Evangeliums. Dieses verschiedene Lehren ist nun aber nicht voneinander unabhängig, es verläuft auch nicht nur parallel zueinander,

armis corporalibus fabrorum, sed verbo vitae.“ Vgl. 30, I, 9, 34: „spiritus sanctus facit, quod sit Christiana Ecclesia per totum mundum, da ist vergebung der sunde etc.“

<sup>180</sup> Der Geist ist nicht derart an das Wort gebunden, daß man ihn beliebig herbeizaubern könnte, wenn nur das Wort rezitiert wird. Ein solches magisch zu nennendes Verständnis schließt Luther eindeutig aus, wenn er betont, daß selbst Christus vergeblich predigt, wenn nicht der Geist das Wort ins Herz schreibt. Auf der anderen Seite ist für ihn das Wort so sehr Gottes Wort, daß eigentlich immer von ihm erwartet werden muß, es werde sich aufschließen. So kann er darin, daß das Wort in der katholischen Kirche noch da ist, etwas Heilsames sehen. Man vergleiche seine Meinung, „das unter dem Bapstum viel Christliches gutes, ja alles Christlich gut sey, Und auch daselbs herkommen sey an uns, Nemlich wir bekennen, das ym Bapstum die rechte heilige schrift sey, rechte taufte, recht sacrament des altars, rechte schlussel zur vergebung der sunde, recht predigt ampt, rechter Cathedasmus, als das Vater unser, Zehen gebot, die artickel des glawbens“ (26, 147, 13; ähnlich auch 38, 221, 18; 40, I, 69, 5; 18, 651, 3; 26, 506, 35).

<sup>181</sup> Eine großartige Schilderung des Glaubens, seiner Verborgenheit und seiner Wirklichkeit, seiner Gewißheit unter dem Anschein des Gegenteils, gibt Luther bei seiner Auslegung von Gal. 4, 4—6 in 40, I, 571, 12—593, 2.

<sup>182</sup> K. G. Steck, Habilitationsschrift S. 7—16. Zu vergleichen ist außerdem Lehre S. 14—62 (= Habil. S. 17—44).

sondern es fällt zusammen. Gott selbst ist es letztlich, der in der Schrift und in der Predigt redet; er steckt nicht nur irgendwie hinter dem Vorgang des Predigens, sondern er spricht sich darin tatsächlich aus, wenn wirklich recht gepredigt wird<sup>133</sup>. Für Luther geschieht das Lehren vornehmlich in der Predigt. Es besteht bei ihm nicht der später so wesentliche Unterschied zwischen Lehre und Verkündigung. Lehre, die ihren Namen verdient, ist allemal Verkündigung und Verkündigung lehrt etwas ganz Bestimmtes. In diesem Sinne ist die Lehre der Ursprung des Glaubens<sup>134</sup>, in diesem Sinne hat die Kirche ihre Existenz allein durch die Lehre<sup>135</sup>. Auf der anderen Seite ist auch die Weitergabe des Evangeliums Lehre; doctrina ist nicht nur unserem Glauben vorgeordnet, der Prediger hat auch den Auftrag, diese Lehre anderen zu übermitteln.

Es dürfte damit klar sein, warum in unserem Zusammenhang auch von Lehre die Rede sein muß.

Man mag nun freilich einwenden, daß Luther selbst sich nicht dazu entschließen konnte, ein theologisches Lehrbuch zu schreiben. Oder man mag an das Motto (bzw. an die später an seine Stelle tretende Vorrede) der Schmalkaldischen Artikel denken, wo die doctrina anscheinend in die Nähe des Gesetzes gerückt wird<sup>136</sup>. Offenbar sah Luther die Möglichkeit, daß Lehre zum Lehrgesetz entarten kann. Mag sein, daß die Handhabung dieser Unterscheidung in der Praxis äußerst schwierig ist, Luther ist jedenfalls davon überzeugt, klar und grundsätzlich scheiden zu können zwischen dem, was Gott lehrt, und dem, was Menschen von sich aus lehren. Schroffer, schärfer könnte ein Gegensatz gar nicht sein, als der zwischen der „Menschenlehre“<sup>137</sup> und der rechten Lehre. „Menschenlehre“ meint natürlich nicht das durch Menschen geschehende Lehren, sondern diejenigen Aussagen, die Menschen eigenmächtig, von sich aus einführen, ohne die Autorität Gottes hinter

<sup>133</sup> Der Prediger muß sagen können: „Haec dixit Dominus“ (51,517,5—16). Vgl. 45, 521, 34.

<sup>134</sup> Insofern ist die hier eingeschlagene Reihenfolge sachlich nicht korrekt. Für Luther ist das Wort dem Glauben vorgeordnet, insofern geht ihm auch die Lehre voraus.

<sup>135</sup> Dies ist das Hauptergebnis der Steck'schen Arbeiten.

<sup>136</sup> 50,196,21 (BS S. 413,13) bzw. das Motto: „His satis est doctrinae pro vita aeterna. Caeterum in politia et economia satis est legum quibus vexemur Ut non sit opus praeter has molestias fingere alias quam necessarias (so ist wohl mit BS zu lesen). Sufficit die malitia sua“ (50,192 = BS S. 407,2).

Daß Luther aber von der Notwendigkeit dieser Lehre (vgl. „pro vita aeterna“) überzeugt ist, zeigen am besten die Artikel selbst, von denen er unter keinen Umständen zu weichen gewillt ist. Überdies ist es möglich, daß Luther an der angegebenen Stelle die doctrina gar nicht unter die denkbaren „aliae molestiae“ rechnet. Der Gedanke wäre dann der, daß wir überall vom Gesetz umgeben sind, wahrhaft genug davon haben. Gerade deshalb bedarf es der Lehre, wovon Luther hier das nötige Minimum geben will. Indessen ist diese Deutung die weniger wahrscheinliche, wie die Fassung des Gedankens in der Vorrede zeigt.

<sup>137</sup> Vgl. dazu K. G. Steck, Lehre S. 15—17.

sich zu haben. Verderblich werden sie dadurch, daß man diese Lehren als verbindlich für den Glauben ausgibt. Damit knechtet man die Kirche nicht nur, man führt sie auch vom einzigen rechten Weg ab, in reine Chimären, in die Heillosigkeit. Dem zu entgehen, ist es notwendig, die Lehre „rein“ zu halten. *Doctrina pura* ist der Gegenbegriff zur *doctrina hominum*. Rein ist die Lehre dann, wenn Gott selbst es ist, der so lehrt.

Es erhebt sich damit aber das Problem, wie sich die Unterscheidung zwischen beidem denn treffen läßt. Hier ist Luther weit weniger skeptisch, als wir vielleicht erwarten. Im Grunde liegt für ihn die Aufgabe gar nicht darin, diese Unterscheidung erst aufzusuchen, sondern sie besteht darin, die — überaus gefährdete und leicht zu korrumpernde — Reinheit der Lehre zu bewahren. Das Wort erweist sich als die rechte von Gott selbst überlieferte Wahrheit — an ihm festzuhalten, bedeutet die Lehre reinzuhalten. An diesem Wort erweisen sich auch andere, ihm widersprechende Meinungen als Menschenlehren. Die *claritas scripturae* ist die notwendige Voraussetzung der *puritas doctrinae*.

Kann man demnach aber nicht die Reinheit der Lehre dadurch sichern, daß man festhält, welches die Inhalte des Wortes Gottes sind? Ist der Unterschied zwischen der reinen Lehre und der Menschenlehre nicht einfach ein materialer, der sich nach der Richtigkeit der inhaltlichen Aussagen bestimmen läßt? Die Antwort hierauf wird kaum einfach ja oder nein lauten können. Bekanntlich hat Luther Zusammenstellungen dessen, was das Wort Gottes sagt, etwa in der Art von Melanchthons *Loci*, durchaus für möglich gehalten und gebilligt<sup>138</sup>. Auch lassen sich auf Einzelfragen vom Wort her bündige Antworten erteilen. Bei der Fassung seiner Gedanken pflegt sich Luther allerdings nicht immer in denselben Bahnen zu halten. Es ist ein Kennzeichen seiner Auffassung von den „Artikeln“ des Glaubens, also von den einzelnen Lehrstücken, daß diese immer wieder anders formuliert werden können. Auch lassen sich ihnen immer wieder neue Seiten abgewinnen, alles, ohne daß sie selber den Kern ihrer Wahrheit wandelten<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> 18, 601, 4 = Cl. 3, 95, 14.

<sup>139</sup> Eine längere Aufzählung der Inhalte, die er in seinen Schriften behandelt habe, schließt Luther ab mit einem „Und des gleychen“. Die folgenden Sätze lauten: „Das sind die rechten stück, die eym Christen not sind tzu wissen, Darynn auch unßer selickeyt ligt. Das heyß ich auch meyn lere“; davon will Luther in alle Ewigkeit nicht abgehen, wer anders lehrt, sei verdammt. Was diese Lehrinhalte betrifft „szo sage ich nu hie, das ynn solchen stücken von anfang meins schreibens ich ymer bynn ynn eynem synn geweßen, hab auch noch nie anders gelerett, noch widder mich selbs geschrieben“ (10, II, 229, 28 und 230, 4). Wenn also einerseits die Aufzählung der Inhalte nicht abgeschlossen ist, so ändert das andererseits nichts am Feststehen der Wahrheit. Die „articuli fidei“ sind mehr die (durch das Wort gegebene) Offenbarungswahrheit, als die in Sätze gefaßte Offenbarung. Die Überzeugung, daß Gottes Wahrheit uns gegeben ist, kann für Luther so stark sein, daß es der Vergewisserung im einzelnen, was hier und wie es hier gegeben sei, gar nicht bedarf. Man könnte dies etwa in die Formel fassen: „Gott ist gnädig — was immer das implizieren mag.“

Trotzdem kann es in seinem Sinn nicht genügen, daß einfach bestimmte Inhalte als solche festgehalten werden. Es zeigt sich das am deutlichsten darin, daß das Evangelium selbst, also gewiß das Zentrum dessen, was Gott uns sagen will, zum Gesetz werden kann, wenn wir es nicht in lebendigem Glauben aufnehmen. Reinheit der Lehre wird also nicht einfach durch die Korrektheit der Lehrinhalte konstituiert.

Man könnte also auf der anderen Seite versuchen, die *puritas doctrinae* zu wahren, indem man das Wort Gottes je neu reden läßt. Wenn nämlich das bloße Festhalten eines Inhalts nicht ausreicht, dann müßte doch am ehesten die richtige Prozedur zu unserem Ziele führen. Die reine Lehre hätten wir also immer je neu dort zu suchen, wo verkündigt wird.

Diese Auffassung von Luther mag heute vielleicht sympathisch erscheinen, sie verfehlt aber seine eigene Überzeugung in einem ganz wesentlichen Punkt. Die Wahrheit Gottes blitzt für ihn nicht nur je und je — in dem Augenblick, in dem das Wort mir ins Herz dringt — in einem immer neuen Sinne auf (wenn die Wahrheit an den Moment eines Aktes gebunden ist, kann sie außerhalb dessen nicht sein, muß also immer je neu erscheinen), sondern wird vom Worte Gottes so klar ausgesprochen, daß sie auch im Bekennen für alle Zeiten geltend nachgesprochen werden kann.

Man ginge nun aber an Luthers Auffassung von reiner Lehre vorbei, wenn man die beiden eben entwickelten Gesichtspunkte trennen wollte. Rechte Verkündigung und dieser spezifische Inhalt sind für ihn unlösbar verbunden.

Die eigentümliche Dimension, der bei Luther die *doctrina* angehört, wird deutlich in einer Entgegensetzung, die sich öfter bei ihm findet. Scharf gegenüber stehen sich „Lehre“ und „Leben“<sup>140</sup>. Unter Leben versteht Luther dabei dasjenige, was wir selber oder andere an uns — nach Maßgabe menschlicher Vorstellungen — feststellen können, unser Sein und vor allem unser Verhalten. Zum Bereich des Lebens gehören also vor allem die Werke, die wir tun. *Doctrina* und *vita* bezeichnen nun in gewissem Sinne zwei entgegengesetzte Existenzweisen unseres Selbst. „Die Lehre ist der Himmel, das Leben die Erde. Im Leben liegt Sünde... Aber in der Lehre gibt es keinen Irrtum... Wir irren nämlich täglich im Leben und im Verhalten... Aber unsere Lehre ist — Gott sei Dank — rein, alle Glaubensartikel haben wir fest und auf die heiligen Schriften gegründet.“<sup>141</sup> Das Leben als solches ist nicht nur zweideutig, es ist, wenn es nicht aus der Lehre gespeist wird, notwendig der Sünde verfallen. Es besteht deshalb ein klarer Vorrang der *doctrina* vor der *vita*. Jene allein ist das göttlich Heilsame, das deshalb auch

<sup>140</sup> K. G. Steck, *Habil.* S. 179—81 = *Lehre* S. 197—200.

<sup>141</sup> 40, II, 52, 13—23: „*Doctrina est coelum, vita terra. In vita est peccatum... Sed in doctrina non est error... Nam et nos quotidie in vita et moribus erramus... Sed doctrina nostra, Dei gratia, pura est, omnes articulos fidei solidos et fundatos in sacris literis habemus.*“

„irrtumsfrei“ ist. „Wenn wir nämlich von Frömmigkeit oder von Gottlosigkeit sprechen, so sprechen wir nicht vom Verhalten, sondern von den Meinungen, d.h. von den Quellen des Verhaltens. Wer nämlich Gott gegenüber rechtgläubig ist, der kann nur Gutes tun.“<sup>142</sup> Wort und Glaube stehen dem Bereich des Handelns, doctrina dem der vita entgegen; allein die Lehre kann dazu führen, daß auch in unser Leben hinein heilsame Wirkungen ausstrahlen, ja daß dieses als ganzes Gott angenehm ist. Nur insoweit und solange wir uns an die Lehre des Wortes halten, sind wir gerecht.

Für uns ist hieran vor allem bemerkenswert, mit welcher Sicherheit Luther die Lehre aus dem Bereich des Lebens auszusondern vermag. Es tut sich in der doctrina eine neue, andere Wirklichkeit auf, die die Ordnung unserer vorfindlichen Welt zerbricht und eine neue Welt setzt<sup>143</sup>. Lehre ist für Luther nicht ein Wort, das als Menschenwort zweideutig ist, zweideutig sein muß, Gottes Wort sein kann oder auch nicht sein kann; vielmehr gibt es für ihn im gepredigten Wort klar und eindeutig das Wort Gottes selbst.

In den Zusammenhang der Lehre gehört auch die Fähigkeit des „Urteilen“, die Luther dem einzelnen Christen wie der Gemeinde zuschreibt.

Wer Christus im Glauben angenommen hat, also erkannt hat, daß alle unsere Bemühungen nichts helfen und nur die Gnade Christi uns rettet, der kann dann auch über alles „urteilen“. Solches Urteil vollzieht sich „prompte“, also ganz unmittelbar, mit klarer Bestimmtheit, so wie man bestimmten Dingen gegenüber eine spontane Zuneigung oder eine ebenso unmittelbare Allergie empfindet. Diese Urteilskraft bezieht sich nicht nur auf das Gesetz, sondern auf jede Lehre überhaupt. Rechter „intellectus“ wird von Gott nur dem geschenkt, der erfahren ist. „Wahrhaft erkannt werden und wirklich geschmeckt und gefühlt werden (was die eigentliche Weisheit bedeutet) kann (Gott) wohl nicht, wenn er nicht einen Menschen durch wirkliche Praxis eines Lebens, das in ihr wohlerfahren ist, dazu gemacht hat, daß er erfahren und sicher und beständig auf allen seinen Wegen ist. Mit dieser Erfahrung könnte er nicht nur über das Leben (der Väter), sondern auch über die Lehre selbst, wie heilig sie sein mag, urteilen. Das sind die, deren Lehre nicht das Wort, sondern das Leben, nicht der Rauch, sondern das Feuer, nicht der Buchstabe, sondern der Geist ist, die nicht voller Weisheit des Geistes, sondern voll des Geistes der Weisheit sind...“ Solche rechte Erfahrenheit macht, „daß der Mensch über jede Art von Dingen und Lehren klug urteilt und ebenso rechten Geschmack hat von Gott und allen Dingen. Dadurch geschieht es, daß (ein solcher Mensch) fähig ist, auch andere das Rechte zu lehren.“<sup>144</sup> Diese

<sup>142</sup> 5,28,13: „Nam quando de pietate et impietate agimus, non de moribus, sed de opinionibus agimus, hoc est de fontibus morum. Qui enim orthodoxus in deum est, non potest nisi bona facere...“

<sup>143</sup> Insofern bespricht K.G. Steck das Thema „Lehre und Leben“ mit Recht in dem Abschnitt, der den eschatologischen Charakter des Lehrgeschehens behandelt.

<sup>144</sup> 5,411,6: „Intelligi vero ac ipso gusto sentiri (quod proprie sapientia est) non possit, nisi usu vitae in ea exercitatae hominem reddiderit expertum et certum ac con-

Aussagen haben nicht die Absicht, nun das Wort des Evangeliums und den Glauben allein an das Wort dahinten zu lassen und nur mehr die eigene Erfahrung herauszuheben. Wer es so auffaßte, der versuchte sich doch an die „Weisheit des Geistes“, die in ihm ist, zu halten, wo Halt nur ist beim souveränen Geist Gottes, der im Wort zu uns kommt. Was Luther hier allerdings betont, ist das, daß solcher Geist wirklich von uns erfahren, empfunden wird. Nur dann entsteht die gewisse Urteilskraft in einem Menschen, wenn er durch die Schule Gottes gegangen ist.

Es sind, wie gesagt, ganz bestimmte Erfahrungen, an die Luther hier denkt, nämlich seltsamerweise gerade die Anfechtungen, die Verzweiflung über die Unentrinnbarkeit der Sünde. Wer diese Hölle erlebt hat und wer erfahren hat, was es bedeutet, wenn in solcher Lage uns das Wort zum Glauben befreit, der ist wahrhaft „erfahren“ im Sinne Luthers. Solche Erfahrung meint also die Vollstreckung des Glaubens an uns, den das Wort uns schenkt. Dies ist also die Bedingung solcher Urteilskraft: die wirkliche Erfahrung Gottes im Glauben. Hierin zeigt sich die Quelle dieser Sicherheit des Urteils und damit auch der Ursprung alles Lehrens. Eine Lehre, die diesen Ursprung nicht mehr in sich trägt, muß absterben, verdorren und Gesetz werden.

Im übrigen spricht Luther genauso vorsichtig von der Urteilskraft, wie sonst vom Glauben, der in uns ist, oder vom Geistbesitz. Diese Sicherheit des Urteils ist bei Christen vorhanden, aber eben nur insofern sie wirklich Christen sind. Ein derartiges Urteil kann getätigter werden, ja Luther postuliert: es muß vorhanden sein; dort nämlich, wo jener Bereich der Auseilung vorhanden ist. Darum weist Luther in diesem Zusammenhang sofort hin auf das Amt oder auf das gepredigte Wort. Wo dieses ist, da muß auch Geist und da muß auch Gewißheit sein. Aufschlußreich hierfür ist seine Abhandlung „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“ von 1523. Der notwendige Ausgangspunkt ist folgender: „Da bey aber soll man die Christlich gemeyne gewißlich erkennen: wo das lauter Euangelion gepredigt wirt ... Da her sind wyr sicher, das unmuglich ist, das nicht Christen seyn sollten, da das Euangelion gehet, wie wenig yhr ymer sey und wie sundlich und gepredchlich sie auch seyn.“<sup>145</sup> „Also schließen wyr nu, das wo eyn Christliche gemeyne ist, die das Euangelion hatt (dies also ist die conditio sine qua non), nicht alleyne recht und macht hatt, sondern schuldig ist bey der seelen selidekeyt yhre

---

stantem in omnibus viis, qua experientia non modo de illorum vita, sed et ipsa doctrina quantumlibet sana iudicare possit. Hi sunt, quorum doctrina non verbum, sed vita, non fumus, sed ignis, non litera, sed spiritus est, qui non sapientia spiritus, sed spiritu sapientiae pleni sunt.“ 5, 411, 32: „... facit, ut homo in omni rerum et doctrinarum sorte et prudenter iudicet et recte sapiat de deo et omnibus, qua re fit, ut idoneus sit et alios recta docere“.

<sup>145</sup> 11, 408, 8 und 16 = Cl. 2, 395, 7.

pflicht nach, die sie Christo ynn der tauffe gethan hatt, zu meyden, tzu fliehen, abtzusetzen, sich entzihen von der überkeyt, so die itzigen Bischoff, Ept, Kloster, stiftt und yhr gleychen treyben.“<sup>146</sup>

Diese Urteilskraft in uns bleibt also eine Gabe des Geistes Gottes, die Gott selbst in seiner Hand behält. Wir haben sie nur, sofern wir uns an die Sphäre des Geistes halten. Darin haben wir sie allerdings auch. Gerade Luther war der letzte, der nicht über ein sehr scharfes und klares Urteil verfügt hätte.

Überhaupt ließe sich all das, was hier grundsätzlich über das Urteilen ausgeführt worden ist, nun Punkt für Punkt an Luther selbst zeigen. Da aber die Literatur diesen Gegenstand ausführlich behandelt, so mögen hier einige Hinweise genügen<sup>147</sup>.

Der Reformator tritt uns aus seinen Schriften entgegen mit einer geradezu anmaßenden Sicherheit des Urteils. Er muß sich dabei auch gar nicht immer in kleinlicher Weise nach dem Bibelbuch richten. Weil die Hauptsache gewiß ist, darum kann er gelegentlich auch großzügig mit der Schrift verfahren, sich einfach auf das Christentum überhaupt berufen oder sogar auf das Urteil der Vernunft. Gerade hierin zeigt sich die überlegene Souveränität solchen Urteilens. Dieses Urteil selbst pflegt jedenfalls in den Hauptzügen absolut festzustehen<sup>148</sup>. Es kann darüber keine Diskussion geben. Für Debatten ist Luther nicht zu haben; dafür steht die Wahrheit zu deutlich fest.

Wir müssen aber auch den Hintergrund mitsehen, dem solche Entschiedenheit abgerungen ist. Was uns erhalten ist, das sind natürlich zum größten Teil offizielle, amtliche Äußerungen, in denen solche Festigkeit besonders naheliegt. Daß er selbst immer wieder sehr mühevoll darum ringen mußte, diese Gewißheit festzuhalten, ist dafür sogar in erstaunlich reichem Umfang überliefert. Die Hinweise auf seine Anfechtungen, gerade die durch die Schrift selbst, sind bekannt.

Allerdings ist Luther weit davon entfernt, sich auf seine, sozusagen private Gewißheit zu stützen. So wenig hier Unsicherheit herrschen darf, so

<sup>146</sup> 11, 411, 13 = Cl. 2, 398, 33.

<sup>147</sup> K. Holl, Luthers Urteile über sich selbst (= Luther, S. 381—419); H. Preuß, Martin Luther, der Prophet; H. Steinlein, Luthers Doctorat; Hans v. Campenhausen, Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther; K. G. Stedt, Lehre S. 39.

<sup>148</sup> Wenn in den Schmalkaldischen Artikeln einem ersten Teil, der die Dinge behandelt, die nicht kontrovers sind, und einem zweiten, in dem genannt wird, was gegen Rom unbedingt festgehalten werden muß, noch ein dritter folgt, in dem angegeben wird, worüber man allenfalls debattieren könnte, so dürfte das zunächst auf den Auftrag zurückgehen, den Luther mit diesem Werk zu erfüllen hatte. Daß er sich aber immerhin darauf einließ, zeigt, daß es für ihn tatsächlich nur auf den Artikel der Rechtfertigung durch Christus ankommt; das andere wird danach bemessen. So kann Luther zwar erklären, daß er über diese Dinge zu diskutieren bereit ist; sofern sie mit dem Hauptartikel von Christus zusammenhängen, liegen sie aber absolut fest. Dies zeigen die wenig konzilianten Ausführungen in Teil drei am besten.

liegt doch der eigentliche Ermöglichungsgrund der certitudo darin, daß Luther gerade durch bestimmte äußere Umstände in den Dienst Gottes genommen ist.

Dasjenige, worauf er sich berufen kann, ist etwa sein Lehrauftrag. Damit ist ihm ein Amt übertragen, er steht also im Dienste eines von Gott gewollten Geschehens. Diesen Sinn hat es, wenn er sich auf sein Doktorat beruft. Das wichtigste aller Ämter ist das Amt der Predigt, der öffentlichen Verkündigung. In dessen Dienst ist Luther zum Reformator geworden. Damit ist seine Aufgabe vor allem die unvermischtte Weitergabe des Wortes. Insofern ist es letztlich das Wort, das ihm seine Gewißheit schenkt. Das ist der entscheidende Grund seiner Sicherheit in Lehrfragen, daß er das Wort eindeutig hinter sich wußte. Allerdings wird die Gewißheit des Wortes zu seiner eigenen, inneren Gewißheit.

### 7. Zusammenfassung

Es ist nun vielleicht sinnvoll, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, daß alle diese Aussagen Luthers über das Wort, über das Wort des Geistes, nichts anderes betreffen, als das Wort der Bibel. Wenn man freilich den Text, so wie er im Buche steht, damit vergleicht, dann ist offenkundig, wie wenig ein solches Verstehen selbstverständlich ist.

Für Luther hängt alles, Glaube, Heil am gepredigten Wort. Die ungeheure Machtstellung, die damit der Schrift eingeräumt ist, kann man aus dem vorliegenden Text allein nicht ableiten. Gewiß finden sich in ihm Hinweise; mehr jedoch nicht. Wenn die Schrift also eine derartige absolute Autorität gewinnt, so ist das nicht möglich ohne die Kraft des Geistes.

Damit hängt eng zusammen, daß die Bibel für Luther Gottes Wort ist. Das bedeutet für ihn nicht eine bloße Benennung; vielmehr ist dieses Wort für ihn tatsächlich das Wort Gottes selbst. Nun wird man nicht leugnen, daß die Bibel irgendwie das Wort Gottes sein will. Wenn aber anstelle solcher Hinweise völlige Gewißheit tritt, dann ist das wiederum nicht möglich ohne den Geist.

Dabei sind es bestimmte Schriftworte, die für Luther das entscheidende Gewicht erlangen. Gerade in solchen Texten, die von Christus handeln, findet Luther am stärksten die Kraft des Geistes. Damit wird aber in der Schrift eine Auswahl getroffen. Schwerlich handelt es sich um ein bewußtes Wählen zwischen Möglichkeiten; vielmehr ist es für Luther die Schrift selbst, die von dieser Mitte her spricht. Dies wäre er jederzeit bereit, mit soundsovielen Stellen zu belegen. Das Wort sagt in dem und dem Text eindeutig das, was für Luther der zentrale Inhalt der Schrift ist. Wenn man aber auf der anderen Seite lediglich vom vorliegenden Bibeltext als solchem ausgeht, so kann man allenfalls feststellen, daß Luthers Bibelverständnis „gut möglich“ oder „recht wahrscheinlich“ sei. Luther will sich auf die ein-

deutigen Aussagen der Schrift stützen; daß aber gerade diesen Texten solche Eindeutigkeit, solche definitive Aussagekraft zukommt, das ist allein vom vorliegenden Text aus nicht mehr zu erklären. All das zeigt, daß Luthers Schriftverständnis ohne das Pneuma unvorstellbar ist; seine Schriftauslegung ist geistliche Auslegung.

Ohne die Kraft des Geistes wäre die claritas scripturae bei Luther nicht denkbar. Es genügt aber nicht, wenn man lediglich feststellt, daß ohne derartige Wirkungen Luthers Schriftverständnis nicht zustande kommen könnte. Es ist der Heilige Geist bei Luther die Macht, die uns das Wort in frommer Naivität hören läßt, es ist der Geist die Macht, die jenes Durchtragende für uns festhält, das wir „Tradition“ nannten, gewiß ist es auch der Geist, der das Wort in unser Herz senkt und uns daran glauben läßt. All das setzt aber voraus, daß der Geist selbst eine Wirklichkeit ist. Damit eröffnet sich aber der Blick auf eine weitere Dimension. Der eigentliche Grund der claritas scripturae ist das Werk und die Wirklichkeit Gottes, wie sie sich im Wort aussprechen.

#### *d) Die Wirklichkeit Gottes und das Wort*

Im Wort begegnet, weil es das Wort Gottes ist, Gott selbst. „Wenn der Herr erkannt wird und so erkannt wird, daß er der Richter ist oder das Urteil fällt, dann kann keiner vor seinem Antlitz bestehen, wenn er noch so gerecht, weise und mächtig ist. Es ist nämlich zweierlei, den Herrn als Richter oder den Herrn in seiner Barmherzigkeit zu erkennen. Wem der Herr des Richtens bekannt wird, der bricht zusammen in furchtbarem Schrecken und wird zu einem Nichts vor dem Antlitz seines unerträglichen Zornes. Wem aber der Herr des Erbarmens bekannt wird, der steht froh auf und erhebt sich über alle Dinge vor dem Antlitz seiner unbegreiflichen Güte. Erkannt wird er als der Richtende auf eine äußere Weise und eine innere. Auf die äußere durch das Wort des Evangeliums und das Beispiel der Heiligen, die er gerecht macht, während die Heiden in dem Verderben ertrinken, das sie getan haben. Das kann uns aber erst dann hinreichend bewegen, wenn er auch innerlich das Herz anblickt und beben macht.“<sup>149</sup>

Hinter solchen Aussagen steht eine erlebte Wirklichkeit, die mit unabweisbarer Macht in Luthers Leben getreten ist. Diese Gewalt begegnet zuerst mit

<sup>149</sup> 5,317,26: „Quando dominus cognoscitur et sic cognoscitur, quod est iudex seu iudicium faciat, nullus subsistere potest ante faciem eius, quantumlibet iustus, sapiens et potens. Aliud enim est cognoscere dominum iudicem, aliud dominum miserentem. Cui dominus iudicii notus fit, corruit territus et ad nihilum redigitur a facie irae eius insustentabilis. Cui autem notus fit dominus misericordiae, surgit laetus et super omnia tollitur a facie bonitatis eius incomprehensibilis. Cognoscitur autem iudicium faciens externe et interne. Externe verbo Euangeli et exemplo sanctorum, quos iustificat, demersis gentibus in interitu, quem foecerunt. Verum haec non movent satis, donec et interne cor aspiciat et tremefaciat.“

einem vernichtenden Urteilsspruch. Es könnte so aussehen, als ob ich eigentlich als gerecht, weise oder jedenfalls mächtig angesehen werden müßte. Das heißt aber, daß dieses ergehende Urteil Gottes die Maßstäbe aller Vernunft über den Haufen wirft. Nach menschlichem Ermessen mag ich durchaus als anständig gelten; von diesem Urteilsspruch wird aber dieses Gelten radikal zerbrochen. Das heißt nicht, daß die Wertungen der Welt einfach sinnlos wären; bedeutungslos werden sie angesichts der Person, die mir mit einzigartiger Vollmacht gegenübertritt. Vor ihr merke ich, wie ich doch mit und trotz aller guten Züge in mir mit Recht so verurteilt werde. Vor diesem Richter kann ich nicht bestehen. Das ist aber nicht nur mein Glaube, sondern das ist so, weil die Sünde in mir ist. Die Folge ist eine totale Zerstörung meiner selbst. Es nimmt nicht wunder, daß Luther sagt, etwas Derartiges kann allein der Heilige Geist an uns wirken, so ungeheuerlich ist dieses Widerfahrnis. Es ist nun aber vor allem darauf zu sehen, in welchem Bereich wir uns mit alledem bewegen. Offenbar bricht hier eine Wirklichkeit auf, wie sie der Wirklichkeit der Welt souverän überlegen ist, wie sie alle unsere Maßstäbe durchstoßen, alle unsere Vorstellungen auf den Kopf stellen kann. Die Welt, in der wir leben, wird durch diesen Eingriff in einer geradezu brutalen Weise aus der Selbstgenügsamkeit herausgerissen, in der sie lebt. Es zeigt sich in diesem Urteil eklatant die Vorläufigkeit der Welt. Sie wird von Gottes Macht in einer wahrhaft eschatologischen Weise destruiert. So implizieren Luthers Aussagen dies, daß Gott ein Selbst, eine Person ist, die in uneinholbarer Weise der Welt überlegen ist. Vor diesem Gott, der der Herr der Welt ist, der sich in solchem Richten als ihr Herr durchsetzt, habe ich mich zu verantworten. Es ist also nicht ein menschliches Ideal oder ein uns innenwohnendes sittliches Prinzip, vor dem ich beurteilt werde (bereits hieran kann man hart genug scheitern), es ist der Wille dieses souveränen Herrn der Welt, vor dem ich nicht bestehen kann. Ebenso ist die Verzweiflung, die mich darüber befällt, nicht nur eine Schädigung, die wie eine Krankheit mich heimsuchen kann (bereits dies kann einen hart genug quälen), es ist zugleich die ewige Verlorenheit vor diesem Gott<sup>150</sup>.

Es ist zu fragen, wie das Erleben dieses Gottes mit dem Wort zusammenhängt. Das angeführte Zitat weist auf das verbum hin. Dies könnte schon die Verwendung der Begriffe äußerlich-innerlich anzeigen, die häufig auf die Schrift bezogen werden. Das Besondere dieser Äußerung besteht aber darin, daß gerade das Wort des Evangeliums es ist, das uns die Schrecken des Gesetzes nahebringt. Wie das gemeint ist, wird durch das daneben genannte „Beispiel der Heiligen“ deutlich. Das Wort spricht hier zwar vom wahren, verwirklichten Glauben, von der Gnade Gottes, aber es redet nur davon. So kann es meine Lage nur verschärfen, weil ich selbst das nicht zu verwirklichen vermag, was mir das Wort vorzeichnet. Darin wird dieses Wort ebenso

---

<sup>150</sup> Vgl. dazu auch P. Brunner, „Rechtfertigung“ heute.

wie das Schicksal der Heiligen, deren Rettung ich sehe, ohne ihnen folgen zu können, der Heiden, deren Untergang ich sehe, ohne ihm ausweichen zu können, zu einem Mittel in Gottes Hand, meine Selbstgerechtigkeit zu erschüttern. Dazu greift er vor allem selbst in mein Herz durch seinen Geist, mich vollends zu zerbrechen.

Anders als bei der Mitteilung seiner Gnade besteht hier Gottes Handeln eigentlich darin, daß das Wort mir nichts zuspricht, sondern in Distanz von mir für sich bleibt. Gerade so und gerade darin wirkt Gott durch das Wort. Dies ist eine eigentümliche Verwendung des verbum. So gewiß für Luther das Gesetz dem Evangelium vorgeordnet ist und so deutlich Gott auch mittels des so gebrauchten Wortes zuerst das Gesetz aufrichtet, so wenig ist das derart gebrauchte Wort als solches dem lebendigen Evangelium vorgeordnet. Denn eigentlich will und soll das Wort sich nicht derart von uns abwenden, sondern es soll uns zusprechen. Das verbum evangelii ist an sich eben das Evangelium und es wird gleichsam mißbraucht, wenn es uns nicht zum Glauben dient, sondern das Gesetz verschärft.

Es ist die eine Hauptaufgabe des Wortes, daß es Gott als den Richter offenbart. Kein Satz des Evangeliums ist zu verstehen ohne diesen Hintergrund der Gerichtsdrohung. Luther beschränkt sich aber offenbar nicht darauf, lediglich eine Bilanz aus den verschiedenen Aussagen der Bibel zu ziehen, wenn er von Gott dem Richter spricht. Dies zeigt sich darin, daß doch gerade der Text des Evangeliums (wie übrigens auch der Text des Gesetzes, das ich nicht erfüllen kann) zum Instrument seines Richtens wird. Es wird nicht mühselig auf Grund der Schrift nachgewiesen, welche Sätze eine richtige Gotteslehre enthalten darf, sondern die Schrift erweist sich für Luther als das Werkzeug des lebendigen Gottes. Das eigentlich Wirkliche ist Gott selbst und sein Handeln. Der Raum freilich, in dem allein er uns vernehmbar wird, ist sein Wort.

Wenn Gott uns so entgegentritt, wenn er uns das Antlitz seines Zornes entgegenhält, dann ist unsere Lage ausweglos. Nicht vor uns selbst, nicht vor irgendeiner Größe in der Welt sind wir schuldig, sondern vor ihm. Deshalb kann auch nur er selbst helfen.

In diese unsere Lage hinein ergeht nun das Wort der Gnade. Dieses Wort spricht uns das Heil zu und bringt uns auch das Heil, daß es fühlbar in uns ist. Es ist das Wort, das diese Wende herbeiführt. Dies ist die eigentliche Funktion des Wortes; seine Aussage kommt in dieser Mission zu ihrem Ziel.

Daß das Wort die Macht hat, unsere Not zu wenden, darin zeigt sich sein göttlicher, sein eschatologischer Charakter. Gottes Wirklichkeit selbst neigt sich in diesem Wort uns zu. Dem Wort glauben wir, daß unsere Schuld vor Gott getilgt ist. Auf das Wort hin werden wir dessen froh. In diesem Wort wendet uns Gott selbst ein neues, anderes, sein wahres Antlitz zu, seine Gnade, seine Barmherzigkeit, seine Liebe. Dies sagt uns das Wort, daß Gott uns liebt und rettet. Mag dem auch manches in uns entgegenstehen,

unsere Furcht vor Gott, unser Unglaube, unser Widerstreben, es sind diese Worte nicht einfach Thesen, sondern damit ist die Wirklichkeit Gottes ausgesagt. So ist Gott. Gott selbst, die Person Gottes, spricht uns hier die Offenbarung seiner Gnade zu. Diese Realität ist nicht nur der Aussagegegenstand des Wortes, sie ist diejenige Macht, in deren Dienst und Auftrag das Wort allererst ergeht.

Freilich sagt das Wort nicht lediglich: Gott ist gnädig! Vielmehr ist dieses Wort Bericht von bestimmten Ereignissen, in denen, durch die Gott uns gnädig geworden ist. Verkündigung ist nicht ein vages oder blind begeistern-des Raunen, sondern Verkündigung ist für Luther Kunde. Es wird uns berichtet vom Kommen Christi in die Welt, von seinem Leiden und Sterben, von seinem Auferstehen. Weil all das geschehen ist, darum verkündet uns das Wort die Gnade Gottes.

Die Art und Weise, wie diese Ereignisse sind, wird deutlicher, wenn man beachtet, welche Rolle in ihnen nach Luther die Verborgenheit spielt. Die Heiligen erscheinen vor unseren Augen eher als die Schwachen, Zerbrochenen, Sündigen, die Kirche als verborgen<sup>151</sup>; das Wort erscheint uns als unbedeutend und wesenlos; die Apostel sind nach außen hin unscheinbar; Christus selbst ist nur Mensch und stirbt einen elenden Tod. Diese Verborgenheit haftet auch allen den Ereignissen an, in denen Gott handelt. In Wirklichkeit ist es aber gerade die Machtfülle Gottes, die sich in solcher Unscheinbarkeit und Schwachheit verbirgt; wenn die Welt das nicht wahrnimmt, so zeigt sich darin wieder der radikale Gegensatz zwischen Gottes Wirklichkeit und allen Maßstäben dieser Welt. So gehören diese Ereignisse, die unter uns sich abgespielt haben, dennoch ihrem Wesen nach jener anderen, höheren Wirklichkeit an, der Wirklichkeit Gottes, die er im Wort zu uns bringt.

Mit der Kunde von diesen Ereignissen zielt das Wort ab auf unseren Glauben. Weil wir das hören, darum löst sich unsere Not und Verzweiflung. Wir werden geradezu emporgerissen, „über alle Dinge erhoben“. Wie das gemeint ist, zeigt eine ausführlichere Darlegung im Sendbrief „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Der Glaube macht alle Christen zu Königen und Priestern. „Und das geht also zu, das ein Christen mensch durch den glauben so hoch erhaben wirt ubir alle ding, das er aller eyn herr wirt geystlich, denn es kan yhm kein ding nit schaden zur seligkeit. . . Nit das wir aller ding leyplich mechtig seyn, sie zu besitzen oder zu brauchen, wie die menschen auff erdenn, denn wir müssen sterben leyplich und mag niemand dem todt entfliehen, so müssen wir auch viel andern dingen unterligenn, wie wir yn Christo und seynen heyligen sehen, Denn diß ist ein geystliche hirschafft, die do regiert yn der leyplichen unterdruckung.“<sup>152</sup>

Diese Erhebung besteht also vor allem darin, daß wir von allen Mächten und Kräften befreit werden, die unsere Seligkeit hindern wollen. Wir werden frei vom Anspruch des Gesetzes, frei von der Macht des Todes, frei von

<sup>151</sup> 5, 297, 31; 5, 305, 25; 7, 722, 6; 51, 507, 31.

<sup>152</sup> 7, 27, 21.

Sünde und Teufel. Damit versetzt uns Gott in einen neuen, anderen Bereich, in die Dimension seines Geistes. Daß diese Wirklichkeit hier unterdrückt ist, nicht nach außen hin, in weltlichen Dingen glanzvoll zum Vorschein kommt, dies bedeutet eher eine Bestätigung dieser Wirklichkeit als ihre Zerstörung. Im Glauben finden wir uns auch wirklich unserem Empfinden nach in den Bereich dieser anderen, mächtigeren Wirklichkeit hinein versetzt, die den Tod überdauern wird. Glaube ist nur in indirekter Weise die Lösung unseres Lebensrätsels. Nicht die irdischen Schwierigkeiten werden von ihm aus dem Weg geräumt; er ordnet „nur“ unser Verhältnis zu Gott. Dies ist allerdings der einzige Weg, wie wir überhaupt zur Erfüllung kommen können.

Diese Wirklichkeiten sind es, die in der Verkündigung des Wortes wirksam werden.

*Damit ist für Luther Gott selbst offenbar.*

In romantischer Verklärung erscheint gern das Mittelalter als die Zeit religiöser Einheitskultur, deren Kosmos dann durch das Auftreten der subjektivistischen Reformation jäh zerrissen wurde. Die historische Wirklichkeit stimmt aber mit diesem Idealbild sehr schlecht überein. Gewiß mag manches, etwa die Tatsache der Existenz Gottes, damals selbstverständlicher gewesen sein als heute, aber die Erschütterungen, die später vor allem in der Aufklärung für alle augenfällig sich vollzogen haben, dürften ihre Wurzeln bereits in jenen Zeiten haben. Seit es eine mittelalterliche Theologie gibt, ringt sie um die Frage, welche Bedeutung der „Dialektik“ zukommt, also etwa dem, was wir ein profan-vernünftiges Denken nennen würden. Diese Dialektik drängte Berengar zu ketzerischen Gedanken über das Abendmahl, sie wurde von einem Mann wie Petrus Damiani völlig verworfen und erst Anselm gelang es, sie in den Dienst kirchlicher Theologie zu stellen.

Die Berührung mit dem Islam warf dann unabweisbar die Frage nach der Alleinherrschaft des Christentums auf. Dies wird um so bedrohlicher, als die Christenheit von Schismen und dem Kampf zwischen Papst und Kaiser zerrissen nicht gerade als gefestigt erscheint. So kann eine Spielart von aufklärerischem Skeptizismus aufkommen, wie etwa am Hofe Friedrichs II. Zu welchen Konsequenzen die bekanntwerdende arabisch-griechische Philosophie hindrängt, dies zeigt etwa das Denken des Siger von Brabant<sup>153</sup>. Das große Werk des Thomas von Aquin erscheint heute als der Inbegriff katholischer Normaltheologie. Indessen ist es keineswegs in mühelosem Einklang mit den Tendenzen einer frommen Zeit entstanden. Könnte man sein Unternehmen, das neu auftauchende profane Denken in einer Synthese dem Christentum einzubauen, nicht vielleicht als einen überaus kühnen Abwehrkampf verstehen? Ist es weiter ein Zufall, daß Thomas im Mittelalter „keine Verteidiger und Weiterbildner großen Formats besessen hat“<sup>154</sup> und die

<sup>153</sup> Vgl. F. van Steenberghen in RGG VI, 31.

<sup>154</sup> H. Meyer, Thomas von Aquin (1938) S. 63.

Theologie der Franziskaner sich stärker durchsetzt? Für die Theologen dieser Schule besteht dann von vornherein ein grundsätzlicher Hiat zwischen dem Vorfindlich-Vernünftigen und dem Übersinnlich-Geistig-Geistlichen. Gerade deshalb ist es erlaubt, das Vorhandene auch bloß profanen Betrachtungen zu unterwerfen. So dürfte es kein Zufall sein, daß ein Mann wie Nikolaus von Lyra gerade diesem Orden angehört. Auch Roger Bacon ist Franziskaner; es dürften demnach auch Ansätze zur modernen Naturwissenschaft hier entstanden sein. Gerade Bacons Schicksal zeigt, wie leicht derartige Bestrebungen zum Konflikt mit der Kirche führen konnten. Die nominalistische Theologie des Wilhelm von Ockham gilt schließlich allgemein als Anzeichen einer Krise. Vernunftwahrheit und die geoffenbarte Glaubenswahrheit lassen sich kaum mehr vereinbaren.

Ist nicht auch das Werk des Nikolaus von Cues, der noch einmal versuchte, „alle Denkweisen aller Philosophen und besonders die rational-begriffliche der Scholastik ... in einer wohl intellektuellen, aber transrationalen, Gott, Kosmos und Mensch in einer großen Einheit erfassenden ‚prima seu mentalis philosophia‘ zu überwinden“<sup>155</sup>, eher das Anzeichen der Krise als ihre Lösung? Ist es Zufall, daß dieses Werk „nahezu ohne Wirkung“ blieb<sup>156</sup>?

Sollten also Schwierigkeiten für die Kirche nicht erst in der Spätzeit des Mittelalters aufgetaucht sein, so gilt jedenfalls der „Herbst des Mittelalters“<sup>157</sup> allgemein als eine Epoche des Verfalls.

Von Luther aus ist ebenfalls zu erkennen, daß die Kirche seiner Zeit krank war. Die angebotenen Heilmittel verfangen nicht, tragen nicht mehr. Der Abgrund, der sich damit auftut, heißt für Luther vor allem ewige Verdammnis<sup>158</sup>. Zweifel an der Existenz Gottes dagegen sind bei ihm kaum zu finden<sup>159</sup>. Kennzeichnend für seine Haltung ist etwa seine Auslegung von Psalm 14, 1, wo es heißt: „Die Toren sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott.“<sup>160</sup> Von der Anfechtung, daß Gott gar nicht ist, sagt Luther kein Wort. Vielmehr ist es der Skopus des Psalms, zu zeigen, daß alle Menschen Sünder sind. Wenn die Ungläubigen sagen „Es ist kein Gott“, so ist das kein Akt des Zweifelns, sondern des Leugnens und der Auflehnung. Dabei wird aber Gott gerade vorausgesetzt<sup>161</sup>.

Wenn sich Luther mit den Zweifeln herumschlägt, ob er auch wirklich von Gott erwählt sei, so ist das gewiß ein individueller Vorgang, ja er dürfte gerade mit einer neuen Entdeckung des Persönlichen zusammenhängen. Trotzdem war diese Krise keine Privatsache. Sie läßt sich auch nicht auf die besonderen Anlagen und Eigenschaften dieses Mannes zurückführen. Viel-

<sup>155</sup> M. Seidlmeyer in RGG IV, 1490 f.

<sup>156</sup> Ebd. 1492.

<sup>157</sup> Vgl. J. Huizinga, Der Herbst des Mittelalters.

<sup>158</sup> Vgl. z. B. 1, 154 ff.; 1, 557, 33; 5, 606, 39.

<sup>159</sup> 24, 166, 11—31.

<sup>160</sup> 5, 392, 1—408, 24.

<sup>161</sup> So z. B. 31, I, 307, 28 f., zit. bei R. Hermann, Klarheit, S. 60.

mehr hat sie wahrhaft epochale Ausmaße, wie die Wirkung Luthers nach außen hin doch handgreiflich zeigt.

Bekanntlich wurde Luther eine Lösung dieses seines Ringens geschenkt. Durch das Wort empfing er den Gnadenzuspruch des Evangeliums. Damit war für ihn Gott selbst in der Fülle seiner Gnade da. Wenn man weiß, auf welchem Hintergrund, vor welchen Verzweiflungen, Anfechtungen, Unruhen die feste Gewißheit dieser Gnade sich abhebt, dann kann man sie nicht mit satter, selbstgenugsamer Sicherheit verwechseln. Es ist nicht ein persönlicher Besitz, eine Position, die Luther nun gewonnen hat, sondern es ist die Gegenwart des gnädigen Gottes selbst. Wenn man hört, was Luther alles zu sagen hat über die wirksame, beseligende, umgestaltende Kraft des gegenwärtigen Herrn, so wird man finden, daß seine Gewißheit eine ganz einzigartige, sonst selten erreichte gewesen ist.

Das Ausweichen in eine ferne Vergangenheit oder eine entfernte Zukunft ist ihm sehr verdächtig; jetzt und hier, in der Gegenwart gilt der Glaube. „Es ist notwendig, daß die Werke Gottes, die über uns geschehen werden, durch den Glauben für die Gläubigen wie gegenwärtig sein müssen, ja sogar, wie schon vergangen.“<sup>162</sup> „Man bekennt wohl, daß allgemein alle Artikel über die Wiederkunft Christi, über das Jüngste Gericht, über das ewige Leben und das höllische Feuer ganz gewiß in Erfüllung gehen, und erklärt die zu Kettern, die daran zweifeln oder dessen ungewiß sind; wenn jemand über die Schöpfung, die Fleischwerdung und das ganze vergangene Geheimnis Christi Zweifel hegt oder dessen ungewiß ist, so entscheidet man ähnlich, er sei ein Ketzer. Ich wundere mich aber ziemlich, warum man es trotzdem für katholisch zu erklären wagt, wenn einer zweifelt, ob er in Gnade stehe, ob er im Sakrament Erbarmen erfahre, ob er ganz gewiß und untrüglich einen gnädigen Gott habe. Wo doch dieser Artikel der erste ist, wenn man sagt: ‚Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater.‘ . . . Über das Vergangene und das Künftige glauben sie Gott, über das Gegenwärtige glauben sie nicht.“<sup>163</sup> Es geht Luther nicht darum, die Wirklichkeit etwa des Jüngsten Gerichts in Zweifel zu ziehen, dazu rechnete er selbst viel zu stark mit dem nahen Ende der Welt<sup>164</sup>; ebensowenig will er etwa die Tatsächlichkeit der „mysteria Christi“ bestreiten. Aber es hängt alles daran, daß all das auch in

<sup>162</sup> 5,576,2: „sciant, opera dei super nos futura per fidem esse credentibus debere ceu praesentia, immo praeterita“.

<sup>163</sup> 5,576,7: „Et satis miror, cum fateantur, in universum omnes articulos de secundo adventu Christi, de extremo iuditio, de aeterna vita et inferni igne esse certissime futuros, et haereticos asserant, qui in his dubitent aut incerti sint, Similiter si quis de creatione, incarnatione et toto mysterio Christi praeterito dubitet aut incertus sit, haereticum statuant, cur audeant Catholicum asserere, si quis dubitet, se esse in gratia, se consequi misericordiam in sacramento, certissime et infallibiliter habere propitium deum? cum hic articulus sit primus omnium, ubi dicitur ‚Credo in deum, patrem omnipotentem‘. . . . De praeteritis et futuris deo credunt, de praesentibus non credunt.“

<sup>164</sup> Vgl. z. B. im Band 5: 349, 30; 413, 30; 467, 2; 484, 27; 621, 26; außerdem: 40, I, 35, 7 11, 411, 24; TR 2, 636, 6 Nr. 2756 a—c.

gegenwärtigem Glauben ergriffen wird. Die Wahrheit Christi wird Lügen gestraft, wenn ich nicht an ihn glaube. In dieser Gegenwart Gottes, die ich im Glauben ergreife, ist aller Zweifel überwunden und die Offenbarungsfrage, so wie sie sich Luther stellt, gelöst.

In welcher Weise nun Gott selbst gegenwärtig ist, das zu klären wäre eine eigene Untersuchung notwendig. Jedenfalls erscheint Gott für Luther derart, daß man an ihn glauben muß. Damit ist auf jede Lokalisierung, jede metaphysische Festlegung Gottes verzichtet. Das heißt nun nicht, daß „Gott“ nicht eine ganz bestimmte Person wäre, die in ihrem Handeln beständig bleibt. Es gehört zu Gott, daß von ihm eher in verbalen Wendungen gesprochen wird, als in Substantiven. Er tritt auf, er begegnet, er richtet, er vernichtet, er begnadigt, er erbarmt sich. Der Wirklichkeit Gottes angemessen ist es wohl auch, wenn der Glaube ihn aufnimmt, indem er hört. So unkontrollierbar, wie ein Wort mir zugesprochen wird, so tritt Gott uns entgegen. Mit alledem ist das wirklich geschehene Handeln Gottes nicht aufgegeben.

Der Glaube, das Wort, das Kreuz, Christus selbst, alle diese Größen treten zwar unter uns auf, sie gehören aber ihrem Wesen nach einer höheren Realität an, der geistlichen Welt Gottes. Deshalb ist Gottes Offenbarung an uns immer auch ein *Mysterium*. „Der Christliche glaub und das Christliche leben stehet ynn dem einigen wörtlin Offenbaren von Gott, denn wo das nicht furhanden ist, da wird kein hertz nymmer recht gewar dieses geheimnis, das da verborgen gewesen ist von der welt her, Nu offenbaret Gott alleine seinen von ewickeit ausserwelten heiligen, den ers wil kundt gethan haben, sonst wird es wol für yederman verborgen und ein recht geheimnis bleiben. . . . Es kan keine Creatur zu diesem erkentnis kommen, Christus offenbars yhm denn allein ym hertzen selbs. Da gehet zu poden alles verdienst, alle kreffte und vermugen der vernunft und gilt für Gott nichts, Christus mus es allein geben.“<sup>165</sup> Derart ist Gott verborgen, daß die ganze Menschheit, die ganze Welt ihm widerstrebt, ihm widerstreitet, ihn nicht sehen kann, der Selbstgenügsamkeit, der Werkgerechtigkeit verfällt. Diese Bindheit besteht nämlich vor allem in der Unfähigkeit zu glauben. Es sind nur sehr wenige, die Gottes Offenbarung aufnehmen, sie ist alles andere als natürlich. Selbst diese wenigen können dazu nur kommen, wenn Gott sie selbst auserwählt<sup>166</sup>. Es bedarf eines besonderen Eingreifens Gottes in diese Welt des Irrtums, des Unglaubens, der Blindheit, damit einige gerettet werden und glauben. Dieses Eingreifen ereignet sich, indem das Wort gepredigt und vom Heiligen Geist ins Herz getrieben wird.

Man kann fragen, ob diese Vorstellung von der Welt nicht vielleicht auch mitbestimmt ist von dem Erlebnis eines profanen, emanzipierten Denkens,

<sup>165</sup> 23, 689, 4 (zit. bei K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1, 122).

<sup>166</sup> Insofern hängt für Luther das Hören auf das Wort mit der Praedestination zusammen.

wie es die Kirche seiner Zeit hinnehmen mußte. Es könnte so erscheinen, als ob das wenig leibhafte Wort die letzte Basis Gottes in der Welt geblieben wäre. Es gibt Aussagen Luthers, die in solche Richtung weisen. Für ihn ist freilich die Macht und Wahrheit Gottes ungleich stärker als jede Weltwirklichkeit je sein könnte. Ist Gott auch verborgen, so ist er darin doch gleichzeitig auch offenbar, erlebbar und erlebt. Hören wir zum Schluß Luther über das Geheimnis der Schrift: „Sanct Paulus schreibt hin und wider, das Christus unser HErr sey ein Geheymnis, Mysterium, Und darff wol auch die heilige Kirche (zu den Ephesern) mit Christo jrem Breutigam ein geheymnis heissen (Eph. 5, 32). Solchs hielt ich vor zeiten, da ich ein Doctor der heiligen schrifft mich must nennen lassen, fur ein schlechte (= schlichte) rede, die ich seer wol verstünde, Aber nu ich (Gott lob) widerumb ein armer Schüler worden bin jnn der heiligen Schrift und je lenger je weniger kan, hebe ich an, solche wort wunderlich anzusehen, Und finde aus der erfahrung diese Glose, das es müsse ein geheymnis heissen. Denn so helle und klar die Apostel (auch mit wunderzeichen) davon predigten, noch bleibs verborgen und heimlich den aller höchsten und klügsten Leuten auff Erden. ... Ists nicht wunders gnug? Heisst das nicht heimlich gnug? welchs so öffentlich gepredigt und heller denn die Sonne leucht, dazu mit so grossen, vielen wunderzeichen (die man nicht kan leugnen, Gott müsse sie thun) bestetigt ist, Dennoch die aller höchsten, klügsten, heiligsten, besten, hie sollen blind, taub und unsinnig sein, das sie es nicht sehen, hören noch fülen können. Rat hie, Reter gut, Was ist das? Es ist nichts offenberlichs und doch nichts heimlichers, Nichts begreiflichs ist, denn Christus in der Krippen und am Creutz, Nichts unbegreiflichs ist, denn Christus zur rechten Gottes und HErr über alles. Also ist sein Wort, das von jm prediget, auch gethan. ... Wie gar reichlich, hell und klar haben wir dasselbige heilsame wort von Christo? Aber wem ist solch offenberlich, helle, klar, liecht, bekand und angenem? Ists nicht mysterium und heimlich gnug?“<sup>167</sup>

### Nachwort

Ob er nun gelungen sein mag oder nicht, mit dem Nachweis allein, daß es sich bei Luther so verhalten habe, ist nicht unmittelbar gedient. Bei einem Versuch, Luther direkt nachzubilden, dürfte „jenes geheime Gesetz“ in Kraft treten, „das dem Menschen keine Nachahmung erlaubt, ohne sie mit einer Übertreibung zu verknüpfen“<sup>168</sup>. Es treten dabei aber nicht nur kleine Verschiebungen auf, die man vielleicht in Kauf nehmen könnte; das Unternehmen einer einfachen Imitatio muß von innen heraus scheitern, weil damit das, was für Luther erfahrene Wirklichkeit war, zu einer formalen

<sup>167</sup> 53, 216, 2.

<sup>168</sup> R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Teil I, 1. Buch, Abschnitt 15, S. 55 (Hamburg 1957).

Technik abgewandelt, das, was von keiner Methode eingefangen werden kann, zu einer Methode degradiert wäre. Was uns zu nützen vermag, ist nicht der Blick auf seine Vergangenheit, sondern auf unsere Gegenwart und Zukunft. Dafür scheint mir aber keineswegs abgetan zu sein, was Luther zu sagen hat. Dies im einzelnen auszuführen, diese Übersetzung vorzunehmen, dafür reichen ein paar Sätze nicht aus; aber ich will versuchen, einige Hauptpunkte zu nennen, an denen Luther uns zu neuen Lösungen weisen könnte.

Oben war einmal die Rede von dem leidigen Zwiespalt zwischen dem, was wir als verfügbar vorfinden, und dem, was uns als unverfügbar widerfährt. Luthers Vorstellungen kennen diesen Riß nicht, wenn wirklich das Wort, das Gott spricht, eben jenes *verbum externum* ist, das wir hören. Liegt hier wirklich die schärfere Einsicht auf Seiten der Späteren? Ist es Luther, der in halbmythisches Dunkel getaucht, noch nicht klar genug zu scheiden weiß? Oder zeigt uns sein Beispiel, daß ein solcher Zwiespalt nicht notwendig gedacht werden muß? Wäre nicht eine vernünftigere Vernunft vorzustellen, die zu erkennen vermag, ohne das Geheimnis der Dinge zu zerstören? Wäre nicht eine Theologie zu entwerfen, welche mit dem Menschen die Welt und die Dinge nicht in ihrer nackten Vorfindlichkeit liegenläßt, sondern in eben diesen Dingen Gott, ihren Schöpfer und Herren, erkennt?

Ein Grundproblem der gegenwärtigen Theologie bilden die Fragen der Hermeneutik. Man könnte fast neidisch werden, wenn man sieht, wie wenig Luther von derartigen Schwierigkeiten bedrängt ist. Mag er dazu auch nicht leichten Kaufs gelangen, mag seine Existenz hart an der Klippe der totalen Zerstörung vorbeisteuern, so sind doch die Fragen der Offenbarung für ihn im wesentlichen gelöst. Nur eine grenzenlose Naivität kann aber meinen, die Übereinstimmung mit dem Reformator trüfe man damit am besten, daß man frei erklärte, es existierten hier in der Tat keine Probleme. Hinweise kann uns Luther allerdings geben. Zunächst schon darauf, wo wir überhaupt zu suchen haben. Bei aller Dignität, die der Bibel zukommt, bei der zentralen Stellung, die für Luther die Lehre von der Rechtfertigung einnimmt, können uns doch weder Texte als solche noch Lehren als solche weiterhelfen, sondern allein dasjenige, was alles andere trägt, nämlich die Wirklichkeit Christi. Sie wird sich nicht greifen lassen wie die Lösung einer Rechenaufgabe. Was immer sonst dazu erforderlich sein mag, mit Notwendigkeit wird man hier jedenfalls der Größe „*spiritus sanctus*“ bedürfen. Dieser Verweis muß nicht einer zügellosen Willkür die Türe öffnen, die überall da, wo sie nicht mehr weiter weiß, sich auf Gottes Geist beruft. Der Geist ist ebensowenig wie Christus selbst ein wesenloses Phantom. Das hängt damit zusammen, ja es hängt daran, daß auch heute noch das Wort zu reden vermag. Erleben läßt sich das vielleicht am ehesten in gewissen Predigten. Eine Exegese, die von solcher Erfahrung herkommt, kann das Wort schwerlich gefährden oder zerstören, auch wenn sie mit aller Radikalität der Kritik an die Schrift herantritt.

## Literatur

Alanen, Yrjö: Das Gewissen bei Luther = *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* B. Bd. XXIX, 2. Helsinki 1934.

Althaus, Paul: Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel = *Luther* 1927.

— Der Geist der Luther-Bibel = LJB 1934.

— Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers = *Theologische Aufsätze* II 1935.

— Zum Verständnis der Rechtfertigung = *Theologische Aufsätze* II 1935.

— Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962.

— Autorität und Freiheit in Luthers Stellung zur Heiligen Schrift = *Luther* 33 1962.

Appel, Helmut: Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther = *SVRG* 165. Leipzig 1938.

Auerbach, Erich: *Figura* = *Archivum Romanicum* 22 1938, S. 436—489.

— Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur = *Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts* Köln 2. Krefeld 1953.

— *Mimesis*<sup>2</sup>. Bern 1959.

Aulén, Gustav: Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart. Gütersloh 1930.

Bandt, H.: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Berlin 1958 = *Theologische Arbeiten* 8.

Bauer, Karl: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation. Tübingen 1928.

— Die Genesis der Wittenberger Reformation 1512—21 = *ThBl* 8 1929.

Beintker, Horst: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den *Operationes in Psalmos* 1519—1521. Berlin 1954 = *Theologische Arbeiten* 1.

— Luthers Offenbarungsverständnis und die gegenwärtige Theologie. *ZsystT* 24 1955.

Beyer, Hermann Wolfgang: Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des *Magnificat* = LJB 21 1939.

Bizer, Ernst: Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert. Gütersloh 1940.

— *Fides ex auditu*. Neukirchen 1958.

Blanke, Fritz: Der verborgene Gott bei Luther. Berlin 1928.

Bodenstein, W.: Schriftautorität und evangelische Freiheit bei Luther und den Schwärmern = *Freies Christentum* 8 1956.

Boehmer, Heinrich: Der junge Luther. Leipzig 1951.

Bornkamm, Heinrich: Christus und das erste Gebot in der Anfechtung bei Luther. *ZsystT* 5 1928.

— Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten = „*Imago Dei*“, *Festschrift für G. Krüger*. Gießen 1932.

— Das Wort Gottes bei Luther. München 1933 = *Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft*, Heft 7.

— *Justitia dei* in der Scholastik und bei Luther. ARG 39 1942.

— Luthers geistige Welt. Lüneburg 1947.

— Luther und das Alte Testament. Tübingen 1948.

— Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie. Gütersloh 1958.

— Artikel „Luther, Leben und Schriften“ in *RGG* IV, 480—495.

Bornkamm, Karin: Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531. Diss. Tübingen 1959.

Bring, Ragnar: Luthers Anschauung von der Bibel = Luthertum Heft 3, Berlin 1951.

Brunner, Peter: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde = Leiturgia I. Kassel 1954.

- Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu *De doctrina christiana* = KuD 1 1955.
- Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts. Göttingen 1961 = Kleine Vandenhoeck-Reihe 109.
- „Rechtfertigung“ heute = LMH 1 1962.
- Pro Ecclesia. Berlin und Hamburg 1962.

Brunotte, Wilhelm: Das geistliche Amt bei Luther. Berlin 1959.

Brunstädter, Friedrich: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh 1951.

Bühler, Paul: Die Anfechtung bei Martin Luther. Diss. Zürich 1942.

Campenhausen, Hans von: Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517—1522 = ARG 37 1940.

- Die Bilderfrage in der Reformation = ZKG 68 1957.

Caplan, H.: The four senses of scriptural interpretation and the medieval theory of preaching = *Speculum* 4 1929.

Diekhoff, August Wilhelm: Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887.

Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften II. Stuttgart/Göttingen 1957.

Dobschütz, E. von: Vom vierfachen Schriftsinn = Harnack-Ehrung. Leipzig 1921.

Doerne, Martin: Gottes Ehre am gebundenen Willen = LJB 1938.

Doerries, Hermann: Luther und Deutschland SgV 169 Tübingen 1934.

- Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther = ARG 39 1942.
- Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche. Göttingen 1946.

Ebeling, Gerhard: Evangelische Evangelienauslegung = FGLP 10, I. München 1942.

- Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift. SgV 189 Tübingen 1947.
- Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche = ZThK 47 1950.
- Die Anfänge von Luthers Hermeneutik = ZThK 48 1951.
- Wort und Glaube. Tübingen 1960.
- Artikel „Geist und Buchstabe“ in RGG II, 1290—1296.
- Artikel „Hermeneutik“ in RGG III, 242—262.
- Artikel „Luther, Theologie“ in RGG IV, 495—520.

Echternach, Helmut: Studien zur Ontologie des Wortes I: Der reformatorische Schriftbegriff, seine ontologischen Wurzeln und sein Zerfall. Gütersloh 1931.

- Schriftprinzip und Bekenntnis = ELKZ 5 1951.

Eichholz, Georg: Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik = „Antwort“, Festschrift für Karl Barth. Zürich 1956.

Elert, Werner: Die Lehre des Luthertums im Abriß. München 1924.

- Die Wirkungen der lutherischen Abendmahllehre = ELKZ 60 1927.
- Glaube und Bekenntnis im Lichte von Marburg und Augsburg = Denkschrift über den Lutherischen Weltkongress zu Kopenhagen 1929.
- Der Weg zum kirchlichen Bekenntnis = ZW 6 1930.
- Schrift und Bekenntnis = *Theologia militans* Heft 9. Leipzig 1936.
- Gesetz und Evangelium, in: Zwischen Gnade und Ungnade. München 1948.
- Rezension von Metzke, Sakrament und Metaphysik in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1950.
- Morphologie des Luthertums. München 1952.

Elze, M.: Artikel „Schriftauslegung, Alte Kirche und Mittelalter“ in RGG V, 1520—28.

Erikstein, Einar: Luthers Prädestinationslehre. Diss. Göttingen 1957.

Fagerberg, Holsten: Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513—1515, in: Gedenkschrift für D. W. Elert. Berlin 1955.

Farner, Oskar: Das Zwinglibild Luthers = SgV 151. Tübingen 1931.

Ficker, Johannes: Luther als Professor. Hallische Universitätsreden Nr. 32 1928.

Fischer, M.: Des Nicolaus von Lyra postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum in ihrem eigenthümlichen Unterschied von der gleichzeitigen Schriftauslegung = Jahrbuch für protestantische Theologie 15 1889.

Fraenkel, Peter: Revelation and Tradition (Notes on some Aspects of Doctrinal Continuity in the Theology of Philip Melanchthon) in *Studia Theologica XIII/II*. Lund 1959, S. 97 ff.

— Testimonia Patrum — The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon. Genf 1961 = *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 46.

Galling, Kurt: Die Prophetenbilder der Lutherbibel im Zusammenhang mit Luthers Schriftverständnis = ET 6 1946/7.

Gensichen, Hans-Werner: Zur Frage der reinen Lehre bei Luther = ELKZ 4 1950.

— Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts = AGTL 1. Berlin 1955.

Gerdes, Hajo: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Göttingen 1955.

— Überraschende Freiheit in Luthers Bibelübersetzung = Luther 27 1956.

Gerke, Friedrich: Die satanische Anfechtung in der *ars moriendi* und bei Luther = ThBl 11 1932.

Gloege, Gerhard: Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte lutherischer Theologie = Luthertum 5 1952.

Gogarten, Friedrich: Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Karl Holls „Luther“ = CW 1924.

— Nachwort zu: Martin Luther, Vom unfreien Willen. Nach der Übersetzung von Justus Jonas hrsg. München 1924.

— Luther der Theologe = Deutsche Theologie, Luther-Sonderheft 1933. Stuttgart.

— Die Verkündigung Jesu Christi. Heidelberg 1948.

— Sittlichkeit und Glaube in Luthers Schrift „*De servo arbitrio*“ = ZThK 47 1950.

— Das abendländische Geschichtsdenken = ZThK 51 1954.

Gollwitzer, Helmut: Coena Domini. München 1937.

Gottschick, Johannes: Huss', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche = ZKG 8 1886.

— Luthers Theologie = 1. Ergänzungsheft zur ZThK 1914.

Grabmann, Martin: Die Geschichte der Scholastischen Methode (2. Aufl.) I Darmstadt 1957, II Berlin 1957.

Graß, Hans: Die Abendmahllehre bei Luther und Calvin. Gütersloh 1954 = BFCHT 2. Reihe 47.

Grützmacher, Richard: Wort und Geist. Leipzig 1902.

Hägglund, Bengt: Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit = Lunds Universitets Arsskrift NF 51 Nr. 4. Lund 1955.

— Die Bedeutung der „*regula fidei*“ als Grundlage theologischer Aussagen = *Studia Theologica XII/I*. Lund 1958.

Hahn, Fritz: Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen = Zsyst 12 1935.

— Faber Stapulensis und Luther = ZKG 57 1938.

— Die heilige Schrift als Problem der Auslegung bei Luther = ET 10 1950/51.

Hamel, Adolf: Der junge Luther und Augustin I. Gütersloh 1934, II ebd. 1935.

Hammann, Gustav: Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524—1530. Diss. Bonn 1952.

Hankamer, Paul: Die Sprache, ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert. 1927.

Harnack, Theodosius: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre I. Erlangen 1862, II. Erlangen 1886.

Heckel, Johannes: Gesetz und Recht, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte LVII, Kanonische Abtlg. 26 1937.

— Initia iuris ecclesiastici Protest. = SB der Bayrischen Akad. d. Wiss. 1949. München 1950.

— Lex Charitatis = Abhandlungen der Bay. Akad. d. Wiss., philologisch-historische Klasse NF Heft 36. München 1953.

— Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre = ThEx NF 55 1957.

Heim, Karl: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911.

— Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit = Studien zur systematischen Theologie Theodor Haering zum 70. Geburtstag ... dargebracht. Tübingen 1918.

Henschel, Martin: Figuraldeutung und Geschichtlichkeit. KuD 5 1959.

Hermann, Rudolf: Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen = Greifswalder Studien zur Lutherforschung. 1931.

— Gotteswort und Menschenwort in der Bibel. Berlin 1956.

— Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Berlin 1958.

— Gesammelte Studien zur Theologie Luthers. Göttingen 1960.

Hermelink, Heinrich: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen 1907.

— Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter = SVRG 98/2. Leipzig 1908.

Hermelink, Heinrich und Maurer, Wilhelm: Handbuch der Kirchengeschichte III. Tübingen 1931.

Hermelink, Heinrich: Die neuere Lutherforschung ThRS NF 7, 1935.

— Zur Theologie Luthers = ThRS NF 15, 1943.

Herrmann, Wilhelm: Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt. 7. Aufl. Tübingen 1921.

Hertzsch, E.: Artikel „Karlstadt“ in RGG III, 1154 f.

Hilburg, Johannes: Luther und das Wort Gottes in seiner Exegese und Theologie, dargestellt auf Grund seiner Operationes in psalmos 1519/21. Diss. Marburg 1948.

Hildebrandt, Franz: Est — das lutherische Prinzip = Studien zur systematischen Theologie, Heft 7. Göttingen 1931.

Hillerdal, G.: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Lund 1954.

— Luthers Geschichtsauffassung = Studia Theologica VII, I. Lund 1954.

— Prophetische Züge in Luthers Geschichtsdeutung = Studia Theologica VII, II. Lund 1954.

Hirsch, Emanuel: Zum Geistbegriff bei Luther und Schwendfeld, in: Festgabe für Karl Müller 1922.

— Lutherstudien I und II. Gütersloh 1954.

Hof, Otto: Luthers exegetischer Grundsatz von der Analogia fidei = ELKZ 3 1949.

— Das Gebot des Glaubens bei Luther = „Dienende Kirche“, Festschrift für Landesbischof D. Bender. Karlsruhe 1963.

Hoffmann, Georg: Lehrzucht und Glaubensduldung bei Luther und im Luthertum = Luthertum 1939.

Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze I (Luther), Tübingen 1928, III Tübingen 1928.

Huck, Friedrich: *Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römerbrief-Vorlesung* = TSK 1930.

Huizinga, Jan: *Der Herbst des Mittelalters*. München 1924.

Hunzinger, A. W.: *Lutherstudien I. Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516*. Leipzig 1906.

Jacob, Günther: *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers* = BHT 4. Tübingen 1929.

— Luthers Kirchenbegriff = ZThK 15 1934.

Joergesen, Alfred: *Was verstand man in der Reformationszeit unter Pelagianismus?* = TSK 38 1910.

Joest, Wilfried: *Gesetz und Freiheit*. 2. Auflage Göttingen 1956.

— Paulus und das Lutherische *Simul iustus et peccator* = KuD 1 1955.

Ihmels, Ludwig: *Das Dogma in der Predigt Luthers*. Leipzig 1912.

Iwand, Hans-Joachim: *Studien zum Problem des unfreien Willens* = ZsystT 8 1930.

— *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*. Leipzig 1930.

— *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* = ThEx 75 1941.

— *Luthers Werke in Auswahl* (hrsg. von H. H. Borchert und G. Merz), Ergänzungsband 1: *Daß der freie Wille nichts sei, Einführung und Anmerkungen*. München 1954.

Käsemann, Ernst: *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* = *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Göttingen 1960.

Kalkhoff, Paul: *Erasmus, Luther und Friedrich der Weise* = SVRG 37 Nr. 132. Leipzig 1919.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der DG im Protestantismus*. Stuttgart 1959.

Katsch, Ferdinand: *Luthers Doctorwürde in ihrer Bedeutung für die Reformation* = *Die Reformation* 16 1917.

Kattenbusch, Ferdinand: *Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen* = *Festschrift der Universität Gießen*. Gießen 1883.

— *Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht*. Göttingen 1905.

— *Deus absconditus bei Luther* = *Festschrift für J. Kaftan*. Tübingen 1920.

— *Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff* = TSK 100 1927/28.

— *Der Teufel bei Martin Luther und Jesus Christus* = CW 1932.

Koehler, Walter: *Luther und die Kirchengeschichte I*, 1. Erlangen 1900.

— *Zwingli und Luther, ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen I* = QFRG 6. Leipzig 1924.

— *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins II*. Zürich 1951.

Köstlin, Julius (hrsg. von Kawerau, Gustav): *Martin Luther, sein Leben und seine Schriften I und II*. Berlin 1903.

Kohlmeyer, Ernst: *Die Bedeutung der Kirche für Luther* = ZKG NF 10 1928.

— *Die Geschichtsbetrachtung Luthers* = ARG 37 1940.

Kolde, Theodor: *Luthers Stellung zu Konzil und Kirche bis zum Wormser Reichstag*. Gütersloh 1876.

Koopmans, Jan: *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* = BET 22 1955.

Kropatschek, Friedrich: *Occam und Luther* = BFCHT 4. Gütersloh 1900.

— *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, geschichtliche und dogmatische Untersuchungen*, Bd. 1, *Die Vorgeschichte. Erbe des Mittelalters*. Leipzig 1904.

Krumwiede, Hans-Wilhelm: *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers* = FKDG 2. Göttingen 1952.

— *Usus legis und usus historiarum* = KuD 8 1962.

Kurz, Alfred: *Die Heilsgewißheit bei Luther*. Gütersloh 1933.

Lau, Franz: „Äußerliche Ordnung“ und „Weltlich Ding“ in Luthers Theologie = *Studien zur Systematischen Theologie* 12. Göttingen 1933.

— *Luthers Lehre von den beiden Reichen* = *Luthertum* 8. Berlin 1953.

Leipoldt, Johannes: Die Kritik des Reformationszeitalters am neutestamentlichen Kanon = Deutschesevangelische Blätter 1906.

- Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 1908.

Lichtenstein, E.: Luther und die Humanität = ET 10 1950/1.

Liebing, H.: Artikel „Schriftauslegung, Humanismus, Reformation und Neuzeit“ in RGG V, 1528—1534.

Liermann, Hans: Der unjuristische Luther = LJB 1957.

Lilje, Hans: Luthers Geschichtsanschauung = Furche-Studien 2 1932.

Link, Wilhelm: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie = FGLP 9, III.

Loewenich, Walther von: Luthers theologia crucis. München 1929.

- Lutherforschung und Lutherstudium heute = „Das evangelische Deutschland“ 1939.
- Luthers Kampf um die christliche Freiheit = ZW 16 1940.
- Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Großem Katechismus = ARG 39 1942.
- Gott und Mensch in humanistischer und reformatorischer Schau. In: Humanitas-Christianitas. Gütersloh 1948.
- Pharaos Verstockung. Zu Luthers Lehre von der Prädestination. In: Viva vox Evangelii. München 1951.
- Zehn Jahre Lutherforschung. In: Theologie und Liturgie. Kassel 1952.
- Luther als Ausleger der Synoptiker = FGLP 10, V. München 1954.
- Die Lutherforschung in Deutschland seit dem 2. Weltkrieg = ThLZ 81 1956.
- Glaube, Kirche, Theologie. Witten 1958.
- Von Augustin zu Luther. Witten 1959.
- Luther und der Neuprotestantismus. Witten 1963.

Lohse, Bernhard: Ratio und fides = FKGD 8 1958.

Loofs, Friedrich: „Iustitia dei passiva“ in Luthers Anfängen = TSK 84 1911.

- Der articulus stantis et cadentis ecclesiae = TSK 99 1917.

Lubac, Henri de: Sur un vieux distique. La doctrine du „quadruple sens“ = Mélanges. F. Caballera. Toulouse 1948.

- Histoire et esprit. Paris 1950.
- Der geistige Sinn der Schrift = Christ heute, Reihe 2, 5. Einsiedeln 1952.
- Exégèse médiévale. 1, 1.2; 2, 1.2. Paris 1959—64.

Macholz, A. W.: Die heimliche Deutung der Schrift = ET 3 1936.

Mann, Ulrich: Ethisches und Ontisches in Luthers Theologie = KuD 3 1957.

Maurer, Wilhelm: Okumenizität und Partikularismus in den protestantischen Bekenntnisschriften = Marburger Theologische Studien, Heft 2, 1931.

- Von der Freiheit eines Christenmenschen. Göttingen 1949.
- Die Einheit der Theologie Luthers = ThLZ 75 1950.
- Luther und die Schwärmer = Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 6. Berlin 1952.
- Die Anfänge von Luthers Theologie = ThLZ 77 1952.
- Luthers Theologie und Luthers Kirche in Deutschland. Vom kirchlichen Ertrag der Lutherforschung = ELKZ 6 1952.
- Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium = Lutherforschung heute 1958.
- Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus = ARG 49 1958.
- Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift = LJB 1960.
- Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons = Fuldaer Hefte 12 1960.
- Pura doctrina in der vorlutherischen Theologie = Lutherische Nachrichten 10 1961.

Meinholt, Peter: Die Genesis-Vorlesung Luthers und ihre Herausgeber = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 8. Stuttgart 1936.

Meissinger, Karl August: Luthers Exegese in der Frühzeit. Leipzig 1911.  
— Der katholische Luther. München 1952.

Merz, Georg: Der junge Luther und der Rechtfertigungsglaube = ZdZ 1926.  
— Zur Frage nach dem rechten Lutherverständnis = ZdZ 1928.  
— Luthers Lehre von der rechten Gestalt der Lehre. In: Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel 8 1937.

Mestwerdt, Paul: Die Anfänge des Erasmus, Humanismus und *Devotio moderna* = QFRG 2. Leipzig 1917.

Metzke, Erwin: Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte = Blätter für deutsche Philosophie 8 1934/35.

— Sakrament und Metaphysik = Lebendige Wissenschaft 9. Stuttgart 1948.

Meyer, Hans: Thomas von Aquin, Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Bonn 1938.

Meyer, Johannes: Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus. Gütersloh 1929.

Michel, Otto: Luthers Deus absconditus und der Gottesgedanke des Paulus = TSK 1931.

Müller, Hans Martin: Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther. Diss. Erlangen 1956.  
— Die Figuraldeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers = KuD 7 1961.

Müller, Hans Michael: Erfahrung und Glaube bei Luther. Leipzig 1929.

Noltensmeier, H.: Reformatorische Einheit. Das Schriftverständnis bei Luther und Calvin. Graz-Köln 1953.

Norman, Sigurd: *De servo arbitrio* als Ausdruck lutherischen Christentums = Zsyst 1937.

Obendiek, Harmannus: Der Teufel bei Martin Luther = Furche-Studien 4. Berlin 1931.

Østergaard-Nielsen, H.: *Scriptura sacra et viva vox*. München 1957.

Olsson, Herbert: Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche nach Luther. In: Ein Buch von der Kirche (hrsg. v. A. Nygren). Berlin 1950.

Otto, Rudolf: Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther. Göttingen 1898.

Pannenberg, Wolfhart: Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers = KuD 3 1957.  
— Heilsgeschehen und Geschichte = KuD 5 1959.

Preisker, M.: Zum Problem von Luthers *De servo arbitrio* = TSK 98/99 1926.

Peters, Albrecht: Realpräsenz = AGTL 5. Berlin 1960.

Petersen, Peter: Aristoteles in der Theologie Melanchthons = Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik 164. Leipzig 1917.

Pflanz, Hans H.: Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther. Stuttgart 1939.

Pinomaa, Lennart: Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Ein Beitrag zur Frage nach der Einheit des Gottesbildes bei Luther = Annales Academiae Scientiarum Fenniae B 41, 1. Helsinki 1938.  
— Der existentielle Charakter der Theologie Luthers = Annales (wie oben) B 47, 3. Helsinki 1940.  
— Systematisches zu Luthers Entwicklung = Zsyst 18 1941.

Prenter, Regin: *Spiritus Creator* = FGLP 10, VI. München 1954.  
— Schöpfung und Erlösung. Göttingen 1960.

Preuß, Hans: Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation in Zusammenhang der Stellung Luthers zu den anderen theologischen Autoritäten seiner Zeit. Leipzig 1901.  
— Martin Luther, der Prophet. Gütersloh 1933.  
— Martin Luther, der Christenmensch. Gütersloh 1942.  
— Martin Luther, Seele und Sendung. Gütersloh 1947.

Raeder, Siegfried: Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der 1. Psalmen-Vorlesung. Diss. Zürich 1958.

Reuter, Alfred: Luthers Stellung zur *jurisdictio episcoporum* = NKZ 36 1925.

Rietschel, Ernst: Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther. Darstellung und Lösungsversuch = SVRG 50/2 Nr. 154. Leipzig 1932.

Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. Bonn 3. Aufl. 1888.

- Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche. In: Gesammelte Aufsätze. Freiburg und Leipzig 1893.

Ritschl, Otto: DG des Protestantismus I. Göttingen 1908.

- Das Wort *dogmaticus* in der Geschichte des Sprachgebrauchs ... = Festgabe für J. Kaftan. Tübingen 1920.

Ritter, Gerhard: Luther, Gestalt und Tat. München o. J.

- Luthertum, katholisches und humanistisches Weltbild = ZW 18 1946.

Rosenzweig, Franz: Die Schrift und Luther. Berlin 1926.

Roth, Erich: Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren. Gütersloh 1952.

Rückert, Hans: Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation = ZThK 52 1955.

Scheel, Otto: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. Tübingen 1902.

- Martin Luther, vom Katholizismus zur Reformation I. und II. 3. Aufl. Tübingen 1930.

Schempp, Paul: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift = FGLP 2, III. München 1929.

Schlink, Edmund: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München 1940.

- Weisheit und Torheit = KuD 1 1955.

Schmidt, Friedrich Wilhelm: Das Dogma und die Kirche des Glaubens. Gütersloh 1931.

Schmidt, Kurt Dietrich: Luthers Lehre vom heiligen Geist in Schrift und Bekenntnis. In: Zum 70. Geburtstag von S. Schöffel = Hamburger theologische Studien 1. Berlin und Hamburg o. J.

Schott, Erdmann: Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs „*totus homo*“. Leipzig 1928.

- Luthers Lehre vom *servum arbitrium* in ihrer theologischen Bedeutung = ZsystT 1929/30.

Schubert, Hans von: Luthers Frühentwicklung (bis 1517/19) = SVRG 34 Nr. 124. Leipzig 1916.

- Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung = SVRG 45 Nr. 143. Leipzig 1928.

Schüler, Martin: Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift *De servo arbitrio* = ZKG 55 1936.

Schultz, Hermann: Luthers Ansicht von der Methode und von den Grenzen der dogmatischen Anschauungen über Gott = ZKG 4 1881.

Schulze, Gerhard: Die Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1531 und der gedruckte Kommentar von 1535 = TSK 98/99 1926.

Seeberg, Erich: Studien zu Luthers Genesisvorlesung. Gütersloh 1932.

- Luthers Theologie, Motive und Ideen I: Die Gottesanschauung. Göttingen 1929.
- Luthers Theologie II. Christus, Wirklichkeit und Urbild. Stuttgart 1937.

Seeberg, Reinholt: Lehrbuch der DG IV, 1. 4. Aufl. Darmstadt 1959.

Smalley, Beryll: The study of the Bible in the Middle Ages. Oxford 1952.

Spicq, C.: Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age. Paris 1944.

Steck, Karl Gerhard: Der locus de *synodus* in der lutherischen Dogmatik. In: Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag. München 1936.

- Kirche und Lehre bei Martin Luther (bis 1525). Diss. Göttingen 1950.
- Lehre und Kirche beim älteren Luther, Teil 1, Was verstand Luther unter Lehre? (Habilitationsschrift). Göttingen 1955.
- Luther und die Schwärmer = Theologische Studien 44. Zürich 1955.

— Lehre und Kirche bei Luther = FGLP 10, XXVII (= Lehre). München 1963.  
Steinlein, Hermann: Luthers Doctorat = NKZ 23 1912.  
Stephan, Horst: Luther in den Wandlungen seiner Kirche. 2. Aufl. Berlin 1951.  
Stomps, Magda: Die Anthropologie Martin Luthers. Frankfurt 1935.  
Stracke, Ernst: Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator, historisch-kritisch untersucht = SVRG 44 Nr. 140. Leipzig 1926.  
Stupperich, Robert: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen = SVRG 53 Nr. 160. Leipzig 1936.  
— Die Reformatoren und das Tridentinum = ARG 1956.  
Törnvall, Gustav: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther = FGLP 10, II. München 1947.  
— Der Christ in den zwei Reichen ET 10 1950/51.  
Torrance, T. F.: Die Eschatologie der Reformatoren = ET 14 1954.  
Trillhaas, Wolfgang: Die lutherische Lehre „de potestate ecclesiastica“ = ZdZ 11. München 1933.  
Vogelsang, Erich: Die Anfänge von Luthers Christologie = Arbeiten zur Kirchengeschichte 15 1929.  
— Zum Confessiobegriff des jungen Luther = LJB 12. München 1930.  
— Der angefochtene Christus bei Luther. Berlin-Leipzig 1932.  
Volz, Hans: Luthers Arbeit am lateinischen Psalter = ARG 48 1957.  
Walter, Johannes von: Die Theologie Luthers. Gütersloh 1940.  
Watson, Philip S.: Um Gottes Gottheit. Berlin 1952.  
Werbeck, Wilfried: Jacobus Perez von Valencia = BHT 28. Tübingen 1959.  
Wernle, Hans: Allegorie und Erlebnis bei Luther = Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur 24. Bern 1960.  
Wölfel, Eberhard: Luther und die Skepsis = FGLP 10, XII. München 1958.  
Wolf, Ernst: Peregrinatio. München 1954.  
— Asterisci und Obelisci zum Thema: Athanasius und Luther = ET 18 1958.  
— Artikel „Luther“ in Evang. Kirchenlexikon II, 1162 ff.  
Wolff, Otto: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung = Tübinger Studien z. syst. Theol. 7. Stuttgart-Berlin 1938.  
Zahrnt, Heinz: Luther deutet Geschichte. München 1952.  
Zickendraht, Karl: Der Streit zwischen Luther und Erasmus über die Willensfreiheit. Leipzig 1909.

7200-84  
AS-ELC

## FORSCHUNGEN ZUR KIRCHEN- UND DOGMENGESCHICHTE

Band 1: VILMOS VAJTA, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. *3. Auflage 1958. 394 Seiten, brosch. 22,80 DM*

Band 3: ERICH ROTH, Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen. *1954. 282 Seiten, brosch. 19,80 DM*

Band 4: WOLFHART PANNENBERG, Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung. *1954. 149 Seiten, brosch. 12,40 DM*

Band 5: GOTTHARD NYGREN, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. *1956. 307 Seiten, brosch. 19,80 DM*

Band 6: INGEBORG RÖBBELEN, Theologie und Frömmigkeit im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. *1957. 482 Seiten, Leinen 24,— DM*

Band 7: WERNER KRUSCHE, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin. *1957. 255 Seiten, Leinen 26,— DM*

Band 8: BERNHARD LOHSE, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. *1957. 141 Seiten, brosch. 13,50 DM*

Band 9: MARTIN ELZE, Tatian und seine Theologie. *1960. 137 Seiten, brosch. 14,80 DM*

Band 10: DAVID LÖFGREN, Die Theologie der Schöpfung bei Luther. *1960. 335 Seiten, brosch. 27,— DM, Leinen 30,— DM*

Band 11: HELLMUT LIEBERG, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon. *1963. 394 Seiten, brosch. 28,— DM*

Band 12: BERNHARD LOHSE, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal im Mittelalter. *1962. 379 Seiten, brosch. 34,— DM*

Band 13: OLE MODALSLI, Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. *1963. 241 Seiten, brosch. 25,— DM*

Band 14: GÜNTHER METZGER, Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts. *1964. 233 Seiten, brosch. 28,— DM*

Band 15: ADOLF-MARTIN RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381. *1965. 316 Seiten, brosch. 36,— DM*

Band 16: EKKEHARD MÜHLENBERG, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. *1966. 216 Seiten, brosch. 28,— DM*

Band 17: KJELL OVE NILSSON, Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. *1966. 457 Seiten, brosch. 48,— DM*

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

PB-3957  
513-24